

كتاب المسامرة

في شرح المسامرة
للكمال بن أبي شريف بن الهمام

في علم الكلام

مع حاشية زين الدين قاسم على المسامرة. مفصلة بتجدول

المسامرة في شرح المسامرة

وسرده الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى

المتوفى سنة ٨٧٨ هـ

الجزء الأول والثانى

الناشر

المكتبة الزهرية للتراث

٩٠٠ ب. الأتركة خلف جامع المنزه الشريف

منتدى سور الأندلس

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>

كتاب المسامرة

في شرح المسامرة

للكمال بن أبي شريف بن الهمام

في علم الكلام

مع حاشية زين الدين قاسم على المسامرة. مفصلة بتجدول

المسامرة في شرح المسامرة

وسرده الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى

المتوفى سنة ٨٧٨ هـ

الجزء الأول والثاني

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف جامع الأزهر الشريف

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ابن الهمام ، محمد بن عبد الواحد بن مسعود ،
1388 - 1457 كتاب المسامرة في شرح المسامرة
للكمال بن أبي شريف بن الهمام . مع حاشية زين
الدين قاسم علي المسامرة مفصلة بجدول المسامرة
في شرح المسامرة وشرحه / قاسم بن قطلوبغا
الحنفي . - ط 01 - . القاهرة : المكتبة الأزهرية
للتراث ، 2006 .

369 ص ؛ 24 سم

- 1- علم الكلام أ / ابن قطلوبغا ، قاسم (شارح)
- 2- العنوان


رقم دولي . - 119 - 315 - 977

رقم الإيداع : 9565 / 2006 م

كِتَاب

المسامرة للكمال بن أبي شريف في شرح المسامرة
للكمال بن الهمام . في علم الكلام . مع حاشية
زين الدين قاسم على المسامرة . مفصلة بمجدول

قال في كشف الظنون (مسامرة في العقائد المنجية في الآخرة) للشيخ
الامام كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام . شرع أولاً
في اختصار الرسالة القدسية للامام الغزالي * ثم عرض لحاظره الشريف استحسن
زيادات على ما فيها فلم يزل يزيد حتى خرج التأليف عن المقصد الاول فصار
تأليفاً مستقلاً غير أنه ساواه في تراجمه . وزاد عليها فاتحة بعدها ومقدمة في صدر
الركن الأول . وينحصر الكتاب بعد المقدمة في أربعة أركان . الاول في
ذات الله تعالى . الثاني في صفاته . الثالث في أفعاله . الرابع في صدق
الرسول وفي كل منها عشرة أصول . والمقدمة في تعريف الفن .
والخاتمة في الايمان والاسلام * وشرحه الشيخ كمال الدين محمد
ابن محمد المعروف بابن أبي شريف المقدسي * ومما
(المسامرة في شرح المسامرة وتوفي سنة ٩٠٥ هـ)
وشرحه الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي
المتوفى سنة ٨٧٨ هـ

الطبعة الثانية بمعرفة الفقير الى الله الغني  سنة ١٣٤٧
(بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر)
الكردي

(تنبيه) بما أننا قد أحضرنا النسخ القديمة من العراق وطبعناها عليها
فكل من تجاسر على طبعهما يحاكم قانوناً ويلزم بالتعويض

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده * ورقم سطورها رسائل
معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده * والصلاة والسلام على أفضل من حباه من
فضله بمزيده * محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأيينه * وتابعي
سنته وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسيديده * (وبعد) فهذا توضيح لكتاب
المسيرة * في العقائد المنجية في الآخرة * تأليف شيخنا الامام العلامة أوجد علماء
مصره * واسطة عقد محقق عصره * كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد
ابن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام * وبؤه مولاه
مبواً صدق في دار السلام * قصدت فيه تقريب معانيه . وتبيين مبانيه * وقرير
مقاصده * وتحرير معاقده * سائلا من الله سبحانه النفع به لي ولبن قرأه أورقه
ولبن فهمه بعد أن فهمه * إنه تعالى ولي كل نعمة * به العون والتوفيق والعصمة
قال المؤلف رحمه الله ورضي عنه ونفع بعلمه المسلمين (بسم الله الرحمن الرحيم

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي طامله الله تعالى
بلطفه الخفي * الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
(وبعد) فان الفقير الى رحمة ربه الغني قاسما الحنفي يقول ان بعض الاخوان
قرأ على كتاب المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين
محمد بن همام الدين وسألني أن أكتب له ما وقع في التقرير فاجبته الى سؤاله
مستعينا بالله انه حسبي ونعم الوكيل *

الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد
وعملًا بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في
عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجند . وفي رواية لابن حبان
وغيره كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفي رواية للامام أحمد في
مسنده كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو أبتأ أو قال أقطع * هكذا أورده في
المسند على التردد وفي رواية أوردها الخطيب في كتابه الجامع لا خلاق الراوى
وآداب السامع كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع
وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معًا عمل بكل منها لان الابتداء بهما ابتداء بحمد
الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله * فان قيل انما الابتداء
حقيقة بيسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين * وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء
بيسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معًا متعذر * أجيب بوجهين أحدهما أن
الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا لا الحقيقى * فالكتاب العزيز مبدوء
عرفًا الفاتحة بكلماتها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم * والكتب المصنفة مبدؤها
الخطبة التى هى البسملة والحمد والشهد والصلاة حيث تضمنتها * الثانى أن المراد
بالابتداء أعم من الحقيقى والاضافى * فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى
ما بعده * وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف * والباء
فى باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أولف هذا الكتاب * والباء
للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله أولف أو أوضع فيكون
التبرك فى تأليف الكتاب ووضعه بكامله لا فى ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من
تقدير أبتدى * والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل
الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ومم هو وعلى اشتقاق الاسم
ومباحثه شروح الأسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام * والرحمن

الرحيم انمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة * وأصل معنى الرحمة رقة في القلب وانمطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال * ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية . وإمانفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال * وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله * وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل الاختيارى أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختيارى فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته لتعالیه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث * وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشى الكشف تعسف ظاهر . واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشف * وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور * واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقدير أربعة وعلى كل منها فالبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد * أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له * وأما على الجنس فبالالتزام لان المعنى أن جنس المحامد مختص به تعالى أو مستحق له * ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتاً له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصاً ولا مستحقاً وذلك مناف لمداول الحمد لله * ثم أن جملة الحمد لله اخبارية لفظاً ومعنى * وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله منشئ للثناء على الله سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى لغوى لا ينافى كونها اخبارية اصطلاحاً اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحاً وقد راعى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال بالإشارة الى معظم العقائد من الذبب الواجب الوجود بقوله لله وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوات بقوله (بارئ الامم) الخ والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقاً برياً من التفاوت والتنافر أى منشئ أنواع الحيوان أو خالقها قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه

الا أمم أمثالكم أو منشئ نوع الانسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا برياً
 مما ذكر والامة تطلق لمعان واللائق بها هنا الجماعة . وقد يخص بالجماعة الذين بعث
 اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعائهم الى الله يسمون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم
 أو جماعة منهم سمي المؤمنون أمة الملة (ومولى النعم) أى مانح الامور المنعم بها
 عموماً من الابداد والامداد بالبقاء ومن السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة
 وكفاية المهمات . ودفع الملهمات وخصوصاً من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة
 وغيرها (الذى لا اراد لما حكم) أى لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا
 مانع لما أعطى وقسم) لان كل شئ فى قبضته * ومصرف على حسب مشيئته . إذ
 هو المالك لكل شئ سبحانه (المتفرد فى وجوده بالقدم) وسيأتى بيان معناه * وأعلم
 أنه قد كثر استعمال المصنفين فى خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعّل وكذا المتوحد
 والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على المرجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك
 سمع وان ورد أصلها كالأواحد والاحد أو ما بنحو معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس
 وحينئذ فاطلاقها إما على قول القاضى أبى بكر الباقلانى وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ
 عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يؤهم نقصاً وان لم يرد به سماع * أو على مختار حجة
 الاسلام والامام الرازى من جواز الاطلاق دون توقيف فى الوصف حيث لم يؤهم
 نقصاً دون الاسم * لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما
 معناه ثابت له . وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة فى حقه تعالى بما يتعين
 مراجعته من خاشية شرح العقائد * وفى قوله (الحاكم على من سواه بالفناء والعدم)
 تنبيه على أنه مع تفردّه بالقدم متفرد بالبقاء أيضاً * وفى قوله (ثم يعيدهم) أى بعد
 إفتنائهم (لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم من ظلم) أى ممن ظلمه تنبيه على أن
 من الحكمة فى الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد فى الحديث اعادة
 البهائم لهذا التناصف * وفى قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى

(وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم)
 جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع الى
 المشيئة الالهية فلو شاء تعالى لما أتاب الطائع ولا أوجد منه طاعة . وإن العاصي في
 المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في
 محله (له الامر كله لا يسئل عما فعل واحتكم) أى حكم به أو أودعه من الحكم في
 خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك * وفيه اشارة الى أنه تعالى
 لا يجب عليه شئ نفيًا لمذهب الاعتزال (والصلاة) وهى من الله تعالى الرحمة
 خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيمًا لهم
 (والسلام) وهونحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب
 والعجم المبعوث الى الجن والانس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيهًا على الاستغناء
 بهذا الوصف عن التصريح بالانتم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغنى
 بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مزية فى أنه المخصوص بسيادة ولد آدم . ولا فى
 أنه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح
 والحكم) العائد نفعها الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة
 على مشر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل اليه
 كلام بعضهم الموافق لقول المستزلة بأن أفعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض
 ما لاجله إقدام الفاعل على فعله * وهو متعال عن أن يبعثه شئ على شئ (صلى
 الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أى الصفات التى يفتخر
 بها (والكرم) أى الجود وهو افادة ما ينبغى لا لمعوض * ككرر الصلاة على النبي
 صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم
 كما مر آنفاً والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امثالاً لأمره المؤكد
 بالصلاة عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره * والاآل إما أصله الاهل كما اقتصر

عليه في الكشف أو هو من آل الى كذا يؤل اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو
غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض المتأخرين . وقد خص الشرع عند
الشافعي رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين
سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في الفقهيات في قسم
النبي والغنيمة . وقيل آله أهله الأذنون وعشيرته الأقربون وهو بهذا التفسير قد
يتناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بنى المطلب في
القرب منه صلى الله عليه وسلم * وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من
أتى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة * وقوله
(ما أضاء نجم وأفل) أى غاب (وهطل غيث) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى
سال مقصوده به تأييد الصلاة بمدة بقاء الدنيا فان زوال كل من الأضاء والأفول
ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها * ويحتمل أن يراد هذا التأييد
بقوله ما أضاء نجم وأفل * ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر
ذلك * وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليما) امثالا لقوله تعالى صلوا
عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما * وإما على تقديرها
محذوفة من الكلام والواو عوض عنها * وهذا شروع في بيان سبب تأليف الكتاب
وهو أن (بعض الفقهاء من الإخوان) في الله تعالى (كان قد شرع في قراءة الرسالة
القدسية للإمام الحجة) أى حجة الاسلام (أبى حامد محمد) بن محمد بن محمد بن
أحمد (الغزالي) الطوسي (تغمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته) وهي
الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة * ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني
من كتب الأحياء الأربعة (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن اختصرها
وأحببت) أنا أيضا (ذلك فشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم
أستمر عليه إلا نحو ورقتين) من الأصل أو مما كتبت (وتعرض للخاطر استحسن

زيادات) على ما في الرسالة المشار إليها (اراني الذي يريني) أى يخلق لى الرؤية
القلبية التى هى رأى (أن ذكرها) أى تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد
(وأنه تنعيم لطالب الغرض) كذا فى النسخ ولعله افترض الطالب وحصل فيه تقديم
وتأخير أى طالب تحرير العقائد أو طالب اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان
أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن القصد الاول) وهو قصد
الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زياداته (غير أنه يساره)
أى يسار كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (فى تراجمه) لحسن ترتيبها
وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أى على التراجم المشار إليها (خاتمة) بعدها
(ومقدمة) فى صدر الركن الاول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة
واحدة) كما صنع فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريبا (وبالغت فى توضيحه
وتسهيله اذ لم أضعه الا ليسهل) أى ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين)
ليعم نفعه (وها هو ذا والله سبحانه) لا سواه (أسأل أن ينفعى به) فى الآخرة
(و) ينفع به (من قرأه فى الآخرة) فان النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصد
الاهم (انه تعالى المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبي) أى محسبى وكافى
(و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسيرة * فى العقائد المنجية فى
الآخرة) لانه سائر تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى أنه ترجم بها وان خالف
ترتيبه فى بعضها والمسيرة فى الاصل مفاعلة من السير وهى أن يسير الراكبان
منحاذيين أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي فى تراجمه
(وينحصر) كتاب المسيرة (بعد المقدمة) أى ينحصر ما عدا المقدمة منه (فى
أربعة أركان) مقودة للكلام فى معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول
(وخاتمة) مقودة للكلام (فى الايمان والاسلام وما يتصل بهما) ووضعها عقب
الاركان الاربعة مأخوذ من الغزالي أيضا فانه يعقد فى كتاب الاحياء فصلا للكلام

في الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية (الركن الاول)
 معقود للكلام (في ذات الله تعالى) الركن (الثاني) معقود للكلام (في صفاته) تعالى
 الركن (الثالث) معقود للكلام (في أفعاله) تعالى الركن (الرابع) معقود للكلام
 (في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم * وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول)
 الركن (الاول) في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة أصول * وهي العلم بوجود الله
 تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا
 مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد * المقدمة تعريف الفن (أى فن علم العقائد
 المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة الكلام التفصيلي في الفن
 آخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما

(المقدمة) اللام للمهد وهي طائفة من الكلام قدّمت أمام المقصود لارتباط
 له بها وانتفاع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لان
 أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لان العلم
 تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال
 فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صوتا للطلب والنظر عن
 الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم
 ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها ناسب تصدير
 العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف
 يتميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعروف للشيء هو الذي يستلزم
 تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازاه عن كل ماعداه والفن نوع من أنواع العلم
 ترجع مسأله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لان
 عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسألة الكلام كانت
 أشهر مباحثه ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام
 الخصوم ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره

هو كلام في ترتيب الكتاب (والكلام) أى الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما) أى من جهة كون تلك المعرفة علما فى أكثر العقائد (وظنا فى البعض منها) والمراد بالنفس هنا الانسان كما فى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها . وقوله خلقكم من نفس واحدة * والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح * وهذا التعريف مأخوذ من قول أبى حنيفة رضى الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها غير أن أبى حنيفة رضى الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية أى الاعتقادية * والمصنف قصد تعريف الثانى فقط

ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المرفى فى هذا التركيب ومطامع التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله (ما عليها) أى ما يجب عليها نخرج معرفة ما لها وقوله (من العقائد) من للبيان نخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة * والعقائد جمع عقيدة وهى قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الاسلام) الاضافة للبيان والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احتراز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية * وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية غير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجبات وبقوله المحمود عن الكفر * وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق الى ذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه أن يكون حاصله أى يناسبه وبليق به (عن الادلة) متعلق بمعرفة (علما) تمييز (وظنا فى البعض) أى ادراك النفس ما عليها من العقائد ادراكا حاصلها عن الادلة

فأسقط قوله ما لها لان القصد به ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لاعليها وهي ليست من مقصود المصنف . لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة * ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات . وان كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما أو غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضا بقوله من العقائد والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري . واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى الى المطلوب . والتقييد بالخبري احتراز عن المعرف لانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفة أى معرفة ما ذكر الناشئة عن الادلة وهو صريح في أن التقليد غير كاف في العقائد * واعلم أن انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا . وقد لا يكون

اليقيني والظنية في البعض وبه خرج ادراك المقلد والادلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فيتناول البرهان والامارة واعتبار الامكان ليتناول ما قبل النظر والصحيح هو ما فيه وجه دلالة والدلالة بكون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشئ آخر أو من الظن به الظن بشئ آخر أو ما ذاتيا أو مع القرائن والظن الفكر الذي يطلب به علم أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المقولات قصدا والعلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أى صفة ينكشف بها ما يذكر وبلغت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذ لا تجلى

لذلك ومنه أكثر حديث النفس . فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود
البارى وما يجب له وما يتمتع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب
النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذى رجحه الامام الرازى والآمدى . والمراد
النظر بدليل اجمالى أما النظر بدليل تفصيلى يتمكن معه من ازالة الشبه والزام
المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية فى حق المتأهلين له * وأما غيرهم ممن
يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا
محل نهى الشافعى وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب
العلم كمعرفة تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط
النبوة وكيفية اعادة المعلوم والسؤال فى القبر) أو كفيته انما يستفاد (من خارج)
لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج . وقوله والظن عطف على
العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى المذكورة
فقد اختلف فى اشتراطها فاشتراطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما
سند كره فى محله ان شاء الله تعالى . والادلة من الجانبين ظنية . وأما كيفية اعادة
المعلوم فتستعرف فى محلها أنها ظنية . وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمتنع وجوب
اعتقاد اشتراط المذكورة فى النبى وتفصيل كيفية الاعادة حتى لولقى المعبود ربه

فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز تقيضها تجويزا
مرجوحا (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته) أى معرفة الذات من حيث
الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر
ولا عرض (وصفاته الذاتية) أى ومعرفة صفاته الذاتية وهى عندنا تشمل ما
يقال له صفات الفعل (والظن) أى وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة
وكيفية اعادة المعلوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعا مانعا حاول
بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال فى القبر من خارج

سبحانه وتعالى خالياً عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لأن الواجب في الإيمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعاً تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به اجمالاً والواجب في الإيمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويعمهم للجزاء وإن لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم . فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظنا في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشياء هاتين من المسائل والله التوفيق * وأما السؤال فليس من الظنيات لأن أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع . وبتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . وقوله (والخاص منها) اشارة الى اراد على التعريف وجواب عنه أما الاراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معاداً) أى مرة ثانية (من اعادة النظر) في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع . وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانياً من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقاً انما يعد منه باعتبار حصوله أولاً اذ هو المعرفة * وأما باعتبار حصوله الثانى فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أى من حيث أنه معاد (داخل من حيث

والخاص منها) أى من العقائد (معاداً من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أى معاداً الخ (داخل من حيث

حصوله الاولى) من النظر في الدليل أولا (وهى) أى هذه الحثية (حثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا * ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذى يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان . أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالخاصل عن هذا النظر الثانى معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحثية أيضا ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الامامة مع أنها من علم الكلام لذكرها فى كتبه . وأجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد أشار المصنف الى هذا اليراد وجوابه بقوله (ومباحث الامامة ليست منه بل) هى (من المتممات) وبيان ذلك أن مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم الكلام لانه لما شاعت فى الامامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح فى الخلقاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت فى علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تنميا لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها فى تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادى لا عملى كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على واعتقاد أنهم فى الفضل كذلك والخلاف فى ذلك كما سنبينه فى محله ان شاء الله تعالى وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات

حصوله الاولى وهى حثية ثابتة له ومباحث الامامة ليست منه) أى من الفن (بل من المتممات) فالاول يختلف باختلاف الحثية والثانى من اللواحق بكل حال *

تنبيه على أن في علم الكلام من المتمات غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث الفروع أيضا (وموضوعه) أى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التى باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التى يحمل عليها ما) أى شئ* (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فانه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالتقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحديث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحديث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو اعادته بعد فناءه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان تركيب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فاتها معلومات وحيثية. تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها * واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع فى حقه صفات لا أحوالا لا شمار الحال بالتحول والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات

(وموضوعه) أى موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التى يحمل عليها ما) أى شئ* (تصير معه) أى مع ذلك الشئ* (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك البارى ممتنع (أو مبدأ لذلك) يعنى أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجى* تحقيقه ان شاء الله تعالى *

العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مساو له . وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهى القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهى أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما * (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات الآية و) نحو (قوله) تعالى (أفرايتم ما تمنون أفأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفرايتم ما تبحرثون أفأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) لو نشاء لجعلناه حطاما أى متحطما وهو المتكسر ليسه (و) قوله تعالى (أفرايتم الماء الذى تشربون أفأنتم أنزلتموه من المزن) أى السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء لجعلناه اجاجا أى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرايتم النار التى توروون أفأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات) من خلق الارضين والسموات * وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الاور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبته) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت

(الاصل الاول العلم بوجوده) * (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعى عقلى

كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته (وهم بعض الدهرية) وانما كفروا بالاشراك
حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أى وبنسبة (بعض الحوادث الى غيره تعالى
وانكار) أى وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى)
ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالجوس بالنسبة الى النار) حيث عبدوها
فدعوها إلهًا آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أى بسببها فانهم
عبدوها (والصابئة بالكواكب) أى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون
الله تعالى * وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالجوس ينسبون الشر الى
أهرمن والوثنيون ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله
ان قول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء * والصائبون ينسبون بعض الآثار الى
الكواكب تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق السموات والارض
والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى واثن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (فى فطرهم) من مبدأ
خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا
يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (كان المسموع من
الانبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق الى التوحيد)
والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق
العبادة وخلق الاجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا اله الا الله دون
أن يشهدوا أن للخلق إلهًا) لما مر من أن ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان
وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظار)

(قوله الا من لا عبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا)
أى العقلاء (قوله كالجوس) مثال المشركين (قوله وقد رتب العلماء النظار الخ)

على سبيل الاستظهار (لاثباته) أى لاثبات وجود البارى تعالى بدليل العقل (مقدمين) فافقهام حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (لا يستغنى عن سبب يحدثه) أى يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (ما بعده) منها (مفتقر بالضرورة إلى مخصص) لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجيح من غير مرجح محال (وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولا أن العالم كما سيأتى جواهر وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى

هذا دليل عقلى محض فاجتمع لهذا الاصل السمعى والعقلى المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول يحدث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذى ذكره المصنف ينتج من أول الاول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية) وهى قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل * وهى قضية ثابتة ضرورية والعنصرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الاعراض فظاهرة الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقوم به

المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف (من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله (فلاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى التخصيص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ونبه على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضاً قائمة بالجسم) مفتقرة فى تحقيقها اليه (فلذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده (ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الأولى) وهى أن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نهج العقل ناكباً ولتن الجهل راكباً هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين (وأما الدعوى الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاول منهما بقوله (فاشهد من تعاقبهما) أى كون كل منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهدته) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الاجسام (الساكنة كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلاً والعكس (وكذا) يجوز عقلاً (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهباً ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (ونجوىزه)

(قوله وهى) أى الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان

أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على مانين) في اثبات الدعوى الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقوله ولأن عطف على قوله فماشوهد اذ التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ماشوهد الخ ولان السابق أى من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما نبين فى بيان وجوب بقاء البارى جل ذكره) فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجويز طريقتى الضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك المحل أولاً ضرورة أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارىء تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والاولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لا أنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة) وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أى فبرهانها أنه

(وأما الثالثة) هى قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غيرهما تين الصغرى العالم ممكن موجود والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أمأنه ممكن فلانه مركب وكل مركب ممكن لافتقاره الى أجزائه* وأما أن كل ممكن موجود حادث فلان الممكن متساوى الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فمؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والا لزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثاً لصار موجوداً بإيجاد غيره إياه ولو كان كذلك لكان الإيجاد إمادات الموجد القديم وهو محال لانه يقتضى وجوده فى الازل لو وجود ما هو إيجاد ووجود الحادث فى الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض الى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى غيره وذلك إما أن يكون قائماً بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائماً

لو لم يكن (كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما يقول
الفلاسفة في دورات الافلاك) أى حرركاتها اليومية (فما لم ينقض مالا أول له من
الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة
مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التى قبلها مشروطة بمثل ذلك
وهلم جرا (وانقضاء مالا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم
انتقلت الى ما قبله) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تنقض الى نهاية) ودخول
مالا نهاية له من الحوادث فى الوجود محال (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا من
عدم افنائك الى نهاية (لكان لها) أى لتلك الحوادث (أول وهو خلاف
المفروض فوجود الحادث الحاضر محال) على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو
وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أى الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى
ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى) أى فلا تنفأ وجود حوادث لا أول
لها انتفى (ملزومه وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار

بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ
مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان إيجاد
حادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد
الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارئ ووجوده لاستحالة التخلف
عنه فى الازل فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب
عن الاول أن وجود العالم تعالى بإيجاد الله تعالى إياه والإيجاد صفة ولا يلزم
من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الإيجاد
ما كان ليوجد فى الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين
وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارئ ويجب أن لا يحصل
فى العالم تغير وهو خلاف الحس

اليه بقواه (فما لا يخلو عن الحوادث حادثو) بعد ثبوت ذلك تقول في اثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يخلو عن الحوادث) وما لا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث وإذا ثبت حدوثه كلن افتقاره الى الموجد معلوماً بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم فى معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقُدوسية فى كل جلال وكل استلزماً لا يقبل الانفكال بوجه وما فى الأركان الثلاثة الأولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة * (الأصل الثانى أنه) أى أن البارئ (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الأزلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فإن ذلك وصف للحدوثات كما فى قوله تعالى كالعرجون القديم وليس القدم معنى زائدا على الذات * قال حجة الاسلام فى الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم معنى

(الأصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتى فهو أن لا يكون وجوده من الغير والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث ثكمس ذلك لان الحدوث تقيض القدم وتقيض الاغم أخص من تقيض الاخص

في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم. فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديماً بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثاً افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديماً فهو المراد بالله) أى فهو مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أى وإن لم يكن قديماً كان حادثاً و(قلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلاً) كما ذكرناه في الاصل السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أى من الطريق الذي ذكرناه (في) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذي يليه (بلاختيار) كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور في حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) في الوجود دون

(قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول علة للثاني وهلم (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهم تقرير آخر وهو أن كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقاً في الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيئاً منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديماً لانه لو كان حادثاً لكان محتاجاً الى محدث فيكون ممكناً هذا خلف

تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بلحس والعقل (فيجب أن ينتهي) حصولها في الوجود (الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذلك) الموجد الذي لا أول له (تعالى) وقدس عن كل قبيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها اذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا أول لها أى وقد تبين بطلانه قلنا هذا زال من ظنه فان الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً هذا تعريف الاشاعرة وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين هذا تعريف الفلاسفة فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت تلك الاوقات الى أوقات آخر وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل قالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد * (الأصل الثالث) في البقاء وهو (ان الله تعالى أبدي ليس لوجوده آخر أى استحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما من استحالة الترجيح بلا مرجح (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثراً لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما لعملية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فلزم أن يكون)

(الأصل الثالث)

وجوده له (من نفسه) أى اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاماً (فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عندها لان مابالذات) أى ماتقتضيه الذات اقتضاء تاماً (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه (وكذا الثانى) وهو انعدامه بعدم إضاده باطل أيضاً (لان ذلك الضد المقتضى فيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديماً (وإلا) لوجاز كون ذلك الضد قديماً (لم يوجد معه) أى لزم انتفاء وجود البارى سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلاً لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئيين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلاً (ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده) لما مرّ آفاً من أن التضاد يمنع الاجتماع . (ولا) يجوز (الثانى) أيضاً وهو كون ذلك الضد حادثاً (إذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مصادته (للقديم بحيث يقطع) أى الحادث (وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مصادته للحادث حتى يدفع) أى القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم) ورفع (لان الدفع أهون من الرفع و القديم أقوى من الحادث * * الأصل الرابع * أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز * أى يختص بالكون فى الحيز خلافاً للنصارى وقوله يتحيز وصف كاشف لا يختص لان من شأن الجوهر الاختصاص بجيز و حيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (وإلا) أى وان لا يمكن ذلك بان كان جوهر (المكان) إما (متحركاً فى حيزه أو ساكناً) فيه لانه لا ينفك عن أحدها

قوله (وكذا الثانى) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثانى) هو قوله أو حادث . (الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافاً للنصارى (وإلا لكان الخ) أقرب من هذا ان كل متحيز محتاج الى الحيز والآلة ليس بمحتاج

(وهي) أى الحركة . السكون المداول عليهما بقوله متحركاً أو ساكناً (جاذبان) لا عرفته فبما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بمحدوثه ثابت (بما قدمناه) أى بسبب ما قدمناه فى الأصل الأول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته أو أزم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولو أزمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك فى الأصل السابع (فإن شبه أحد جوهراتكم قال لا كالجواهر فى التحيز ولو أزم التحيز) من اثبات الجبهة والاحاطة ونحوها (فإنما خطؤه فى التسمية) أى من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لئلا ماسياتى فى اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعاً وفى اطلاقه إيهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن ينطرق إلى سرادقت عظمتة شائبة نقص فإن الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحق الأشياء مقدارا * * (الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) * الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى (لا تتجزأ وابطال كونه جوهرًا) كما مر فى الأصل الرابع (يستقل به) أى بابطال كونه جسماً لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً بجزء بطل كونه جسماً لأن كل جسم فهو مختص بجزء ومركب من جوهر

(قوله فإنما خطؤه فى التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية قلت منع ركن الإسلام هذه التسمية مطلقاً لأن الجوهر عند القدماء وإن لم يكن متحيزاً لكنه من جملة الممكنات وقال فى الكفاية اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ فى اللغة والشرع وبوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلاً (الأصل الخامس) (قوله وابطال كونه جوهرًا يستقل به أى بكونه ليس بجسم قوله مع زيادة لوازم) أى للجسم تقتضى الحدوث

وجوهر (مع) ما في الجسمية من (زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهئية والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلا منها يناقى الوجوب الذاتي لاقتضاءها الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماه أحد جسما وقال لا كالأجسام يعني في تقي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلك ومن أخطأ بذلك (فانما خطؤه في اطلاق الاسم) لا في المعنى (كالأول) أي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت (بالاجماع) من القائلين بأن الأسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يؤم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في اطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرحنا به العبارة من أن قونه بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سما اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يؤم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن (لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه) أي اطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء

(قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشق منه كما قيل في قوله تعالى كما أحسن الله اليك * ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمح يسمح لك وورد بأن يسمح خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا في الجوهر والله أعلم *

الشرط الثانى أيضا معه بقوله (ولان شرطه) أى شرط القول بالاشتقاق فى الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أى بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) اطلاقه (نقضا) وكل من شرطى الاطلاق منتف * أما الاول فلأن المعنى الحقيقى لكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما * وأما الثانى فنبه على انتفائه بقوله (وامم الجسم يقتضيه) أى النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار) الى أجزائه التى يتركب منها (وهو) أى الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث) وقد اعتبر على قول القائلين بالتوقيف والقائلين (للحدوث) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضا أن يكون فى اللفظ الذى يطلق اشعار بالاجلال والتمظيم * ونحذر من خل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما فى المقاصد هو ما انتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامى فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا قرر ذلك وأنه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاص بذلك) الاطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى آخر كلامه (وهو) أى التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فلن اطلاقه) اياه حال كونه (مختارا) لا اطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها) وهى الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة

(قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الخ

والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له) ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض الاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المتنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على البارى تعالى محال فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضاء والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى في الاصل الثامن * (الاصل السادس انه تعالى ليس عرضا) واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض) هو (ما يحتاج الى الجسم) وفي الاقتصاد أو الجوهر (في تقومه) أى في قيام ذاته وتحقيقها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجده) كما ثبت بالدلة السابقة (و) الثانى ما تضمنه قوله (لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدره وغيرها مما سنبينه) كالارادة والخلق (وليس العرض كذلك) اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه (وقد تحصل) من اول الاصول (الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها كلها جواهر مؤلفة (وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبه شيئا) ولا يشبهه شيء (كما قل تعالى ليس كمثله شيء) أى ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه أو المراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفته والمخالفة بينه وبين سائر

الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعري ومن وافقه وأما الأدلة عليه فآلى المطولات * * (الاصل السابع أنه تعالى ليس مختصاً بجهة) * أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان من الامكنة (لأن الجهات) الست (التي هى الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أى والشمال والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فإن معنى الفوق ما يحاذى رأسه من فوقه) أى من جهة العلوهى جهة السماء (والباقي ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذى رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذى أقوى يديه غالباً والشمال مقابلها والامام ما يحاذى جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع أو على بطنه) أى بالنسبة اليهما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هى) أى الجهات (اعتبارية) لا حقيقية لا تبدل (فإن النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجوداً (فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات) لان كل شئ موجود سواء حادث كما مر دليله (فقد كان) تعالى (لا فى جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا) أى تعيين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) فى حقه تعالى إذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالاً فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف فى بطلانه (فإن أريد بالجهة) معنى (غير

هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين (أى فليبينه من أراحه) حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه (عما لا يليق بجلال الباري سبحانه) (فيخطأ) من أراحه (في مجرد التعبير) عنه بالجهة لا يهاه ما لا يليق وعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير التنزيه (فيبين فساد) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولى التوفيق فان قيل فما بال الأيدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو أجيب بأن السماء قبلة الدعاء تستقبل بالأيدي كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الإشارة بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجع من أراحه * * (الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش) * وهذا

(الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية ان الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل هذا أن الامام البيضاوى قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعى فيما رواه ابن أبى حاتم روى بسنده الى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعى يقول ثبتت هذه الصفات التى جاء بها القرآن ووردت بها السنة وتنفى التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابهة تؤمن به وتفوض تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر الا ما في القرآن والحديث أى لا يزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشق منه الاسم ولا نبذله بلفظ آخر * حكاه

الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فإن الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالى هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه

التكسارى وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزى في زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشتق منه الاسم يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظة على بلفظة فوق ونحو ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وجعلوا قوله والراسخون في العلم عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود أن تأويله الا عند الله * وعليه لا يجوز العطف لانه مجرور لفظاً لا محلاً وقراءة أبى بن كعب ويقول الراسخون في العلم آمنابه وهى قراءة ابن عباس أيضاً على ما روى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابه وما روى الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف زاجروا أمر وحللاً وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وأعملوا بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر الأولوا الباب ورواه الطبرانى أيضاً وروى عن أبى مالك الأشعرى أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيتجاسدوا وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذهم المؤمن يتنقى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

الدلالة بالعقل فلو أنى الشرع بما يكتنب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر هذا فتقول كل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلظه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد وأن يكون ظاهرا وحينئذ قول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقى بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقى احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما أن يدل قاطع على واحد منهما أولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخط عن العقائد أولا خشية الاحاد فى الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وسيأتى أمثلة للتزويل عليهما وأما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا نؤمن بأنه تعالى استوى على العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه والمحاذاة) لها هيأ البراهين القطعية على استحالة ذلك فى حقه تعالى (بل) نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم فى التشابه من التنزيه عمالا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أى حاصل ما سبق (وجوب الايمان بأنه) تعالى (استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه) أى الاستواء (استيلاؤه على العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام فى هذا الاصل (قاصر جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما ذل عليه كلام

فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث

حجة الاسلام من تعينه (اذ لا دليل على ارادته عينا قالوا جب عينا ما ذكرنا)
من الايمان به مع نفي التشبيه (واذا خيف على العامة) لتصور افهامهم (عدم فهم
الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة
(وان لا ينفوه) أى لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم
الى الاستيلاء) صيانة لهم عن الخنور بان يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء
(فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق)
من غير سيف ودم مهراق (وقوله

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسرو طائر

(و) جار (على نحو ما ذكرنا) فى الاستواء على العرش (كل ما ورد) أى

(قوله واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ
وهو أن للسلف فى المتشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك
طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث
ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التى لا تحتمل عقولهم
دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الايات والتأويل المتشابهة وتكلفوا فى
طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لاهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن
يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبى عبد
الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن
هذا بدعة وما أراك الا رجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى فى جهة
الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على
العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى أجاب أهل الحق بأن
الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضاً بين السرير والملك قال
القائل * اذا ما بنو من و ان زالت عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى
الايق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وثم المراد والله أعلم

كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية في الشاهد) أى الحاضر الذى ندرکه يجب الايمان به (كالاصبع والقدم واليد يجب الايمان به) فى نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منمك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يسط يده بالليل ليتوب مسى النهار ويسط يده بالنهار ليتوب مسى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرقه كيف شاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العينية فى قوله تعالى ولتضع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة فأجيب بأنه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله (فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالتزول يقال فى كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) فى بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر)

(قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ما تقدمه فى القرآن الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى السماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا قال يجلسه معه على

كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ* أى هو قادر على كل شئ*
 وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان فى اليد وفى الاصبع بأنهما من
 باب التمثيل المذكور فى علم البيان فيؤول الاول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار
 الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد ثائبا كما يسط الواحد من عباده يده للعطاء
 أى لا خذه فلا يرد معطيا ويؤول الثانى بأن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى
 شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشئ اليسير بين اصبعين
 من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى
 الآخرة لذلك ويؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى
 الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى
 الارض على التشريف والاكرام) والمعنى أنه وضع فى الارض للتقبيل والاستلام
 تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار فى العادة فاستعير
 لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلذه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه
 والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر
 للمعنيين أولا حدتهما ثم أضيف إضافة تشريف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو
 عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبى هريرة
 مرفوعا ولفظ من فاوض الحجر الاسود فاما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه
 الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم
 بإرادته خصوصا على قول أصحابنا) يعنى الماتريدية (انها) أى الالفاظ المذكورة
 (من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار
 التكليف (والا) أى وإن لا يكن ذلك بأن كان معرفته فى هذه الدار مرجوة

المرش رواه مجاهد وغيره وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله
 تعالى أعلم *

(اكان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف في الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور * واعلم أن كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عدا اتباع سلف الامة قاتهم درجوا على ترك التعرض لمعانيتها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به تريبا مفهوما من مخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه للخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك

﴿الاصل التاسع﴾

(أنه تعالى مرئى بالابصار في دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفى الجهة يتوهم أنه متمتض لا انتفاء الرؤية فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها ممما فهو كاللتمة للكلام في نفى الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض

(الاصل التاسع أنه تعالى مرئى بالابصار في دار القرار) قلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى

علما جلليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جلليا ثم رأينا
 قانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الجاليتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه
 الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون
 المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان
 المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا أما المقام الثاني فقال الآمدى
 أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا
 في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتته قوم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام
 فتقبل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا
 خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
 لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة
 على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف
 كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدا الاستدلال
 عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في
 الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع
 في الآخرة (تقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أى ذات
 نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) تراه مستغرقة في مطالعة جماله
 بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد
 الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها (وقوله
 صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه
 كذلك ترون ربكم) والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن أبي هريرة رضى

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس
 بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) قلت هذا في الصحيحين من حديث

الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار وغففة من الضير وتضامون بالهم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكر ناعمة منها في حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدلل له المصنف كأصله فلا بقوله (ونفس) بالجر عطفا على المجرور باللام أى ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرايت المعتزلى) ياذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد

أبى هريرة وجريرو وقال فى شرح العائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى رحمه الله فى تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعرى وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر ابن عبد الله ومعاذ

الحققة والاعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى أن في الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه الى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز قلا (وأما) الاستدلال (عقلا فلانه) أى النظر الى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد الى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية فى الحديث (اذ المدول عنه) أى عن الظاهر انما يجوز (عند عدم امكانه) لامع امكانه (وذلك) أى كونه غير مؤد الى محال (أن الرؤية) أى لان الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمركب) بخلقه الله تعالى (أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم) (عند مقابلة الحاسة له) أى للمركب (بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجواز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الادراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمركب (بجهة) أى فى جهة (معا) أى مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمركب الكائن فى تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المركب) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الادراك الى أن مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على

ابن جيل وثوبان رعمارة بن زوية الثقفى وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد ابن ثابت وجريز بن عبد الله البجلي وأبو أمامة الباهلى وبريدة الاسلمى وأبو بركة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشهر عن غيرهم خلاف ذلك

الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمناه أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للبصرة فى جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينتطع ادراك البصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون متمنعة فى حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيه على أنه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المتزهة عن التركيب والتناهى والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدلل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازها من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور فى موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه

فكان اجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبرانى وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى وحديث أبى موسى الاشعري وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى فى الصحيحين وحديث عمار ابن يامر فى مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ ابن جبل عند أبى حاتم فى تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذى

(الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابة المصلين معه (سواء صفوفكم فأنى أراكم من وراء ظهري) وهو فى الصحيحين من حديث أنس بلفظ أنما صفوفكم فأنى أراكم من وراء ظهري وللبخارى عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صفوفكم وتراصوا فأنى أراكم من وراء ظهري وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدي فى إirاده بلفظ روى الدال على التريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى ما تضمنه قوله (وكما أنا نرى السماء) أى ومثبها رؤيتنا السماء فانا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسنى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه (تعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا) نحن وأنهم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى) أى بين راء ومرئى هما طرفاها أى متعلقاها (فان اقتضت) أى فان فرض أن تلك النسبة تقتضى (عقلا) أى من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضاها (كون أحدهما) أى أحد طرفيها (فى جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أى فى

وحديث عمار بن ربيعة عند ابن بطة فى الابانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت فى مسند أحمد وحديث جرير فى الصحيحين وحديث أبى أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبى برزة وعبد الله بن الحارث ابن حزم عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبى رزين العقيلي

جهة لا اشترا كهما في التعلق (فاذا ثبت) بوفق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أى أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (في أحدهما) أى أحد طرفيها (لزوم) الطرف (الآخر مثله) لا اشترا كهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفقهما تقيض ما فرض ثبت انتفاء ما فرض (و الا) أى و الا يكن ذلك بان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (فتحكم) أى فهو تحكم (محض) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة (لما قلنا) آتفا (ان الرؤية نوع علم خاص) بخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائي ببعض المراتيات (و) حصول ادراك (الصورة) أى صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لا انتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى في الرؤية في الشاهد (لاتفاق كون بعض المراتيات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة الخصوصية وبلا احاطة به وبالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (مملولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته) أى ذلك النوع المسمى

عند احمد وأبى داود وابن ماجه وحديث صهارة بن الصامت عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى وحديث أبى بن كعب عند الدارقطنى وحديث عبيد الله بن عمر وعند ابن أبى حاتم في تفسيره وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكم وحديث سوا صفوةكم رواه البخارى ومسلم

رؤية مع انتفاها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والا لم تكن علة له والله أعلم * (١)

(قوله على ما بيناه) فى قوله صلى الله عليه وسلم أنى أراكم من وراء ظهري وكما نرى السماء ولا نحيط بها ويرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم *

(١) كتب كثير من كبار العلماء والعرفاء فى مسألة الرؤية حتى خصها بعضهم برسائل مستقلة . واحسن ما رأيت منها هذه الرسالة . كتبها أحد كبار العرفاء جوابا عن سؤال بعض العلماء منه عن معنى الرؤية . فيها انا اذ كررها بنصها تنميما للفائدة وتوضيحا لهذا المقام . قال نور الله مرقده (بعد المقدمة)

﴿ أما بعد ﴾ أيها السائل الجليل المتوجه الى الملكوت العظيم ﴿ اعلم ﴾ ان الرؤية فى يوم الله مذكور فى جميع الصحائف والزبر والالواح النازلة من السماء على الانبياء فى غابر الازمان العصور الخالية والقرون الاولى * وكل نبي من الانبياء بشر قومه بيوم اللقاء ﴿ فارجع ﴾ الى النصوص الموجودة فى الانجيل والزبور والتوراة والقرآن قال الله تعالى فى الفرقان (اعلماوا انكم ملاقوه وبشر الصابرين) وايضاً ﴿ قد خسر الذين كذبوا بقاء الله ﴾ وايضاً ﴿ لعلكم يلقاء ربكم توفقون ﴾ وفى حديث مروي من أحد وعشرين من الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال (سترون ربكم كما ترون البدر فى ليلة أربع عشر) وقال على عليه السلام (رأيت الله والافريديوس برأى العين) وايضاً قال (ورأيتة وعرفته فعبدته لأعبد رباً لم أره) مع هذه العبارات المصروفة والنصوص الصريحة والروايات بالاثورة تختلف الاقوام فى هذه المسئلة (منهم من قال) ان الرؤية ممتنعة واستدل بالآية المباركة وهى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) (ومنهم من قال) اذا أنكرنا الرؤية بالكلية يقتضى انكار نصوص القرآن ويثبت عدم العصمة للانبياء فان السؤال عن الممتنع المحال لا يجوز قطعياً من نبي معصوم * وسأل

موسى الكليم عليه السلام الرؤية (وقل) (رب أرني أنظر اليك) والعصمة مانعة
عن سؤال شئ ممتنع وحيث صدر منه هذا السؤال فهو برهان قاطع ودليل لا يخ
على امكان الرؤية وحصول هذه البغية (وما عدا) هذا الدليل الجليل عندك دليل
واضح مبين وهو اذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة في عالم الشهود والعيان فما النعمة
الالهية التي اختص الله بها في جنة اللقاء عبادة المكرمين من الاصفياء بل امتناع
الرؤية انما هو في الدنيا * واما في الآخرة متيسرة حاصلة لكل عبد أو اب فان
الكليم عليه السلام لما شرب مدام محبة الله واهتز من استماع كلام الله وتمل من
سورة صهياء الخطاب نسي انه في الدنيا وانكشفت له الجنة المأوى وحيث ان الجنة
مقام المشاهدة واللقاء قال (رب أرني أنظر اليك) فاتاه الخطاب من رب الارباب
ان هذه المنحة المختصة بالاصفياء ويختص برحمته من يشاء انما تيسر في اليوم الذي
ترتعش فيه أركان الارض والسماء وتقوم القيامة الكبرى وتنكشف الواقعة عن
الظامة العظمى هذا ما ورد في جميع التفاسير والتأويل من أعلم علماء الاسرار في
كل الاعصار من جميع الاقطار (واما جوهر المسئلة) وحقيقة الامر ان اللقاء أمر
مسلم محتوم منصوص في الصحف والواح الحى اقيوم * وهذا هو الرحيق المحتوم
ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون * فان للحقيقة الكلية والهوية اللاهوتية
الظهور في جميع المراتب والمقامات والشؤون لانها واجدة المراتب ساطعة البرهان
لامعة الحجة في كل كيان وهو بكل شئ محيط كما قال عليه السلام (ايكون لفيرك
من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك) وقال (يا من
دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته) لان المراتب والمقامات مجال ومرايا
لظهور الاسماء والصفات فظهور الحق محقق في جميع الشؤون حتى يكون الوصول اليه
في جميع المراتب مما كان ويكون * والممكنات ممثلة من اسرار الاسماء والصفات
والادراك لا يتحقق الا من حيث الصفة واما الذات من حيث هو هو مستور

عن الانظار ومحجوب عن الابصار غيب منيع لا يدرك ذات بحت لا يوصف
 (السبيل مسدود والطلب مردود) فان الحق من حيث الانماء والصفات له ظهور
 في جميع المراتب المترتبة في الوجود على النظم الطبيعي والترتيب الفطري وله تجليات
 على رؤس الاشهاد في جنة اللقاء الفردوس الاعلى والملكوت الابهى (اذا فاعلم)
 بان الرؤية واللقاء من حيث الحقيقة الغيبية التي تعبر عنها بالغيب الوجداني لا تدركه
 الابصار وهو يدرك الابصار * واما من حيث الظهور والبروز والتجلي وكشف
 الحجاب وازالة السحاب ورفع النقاب في يوم الاياب فالرؤية امر مشروع موعود
 في اليوم المشهود يختص الله بها من يشاء من أهل السجود الذين لهم نصيب مفروض
 من هذا المقام المحمود والبرهان واضح منصوص مثبت ويشهد به العقول المستوية
 الربانية الالهية * فان الفيض لا ينقطع من مرتبة من المراتب والفضل والجلود لا
 يحرم منه مقام من المقامات الى آخر كلامه الأحمى . وبما ذكر انكشفت الاستار
 عن سر معنى رؤية الواحد القهار . وان كان في هذه الرسالة رموز وامرار لا يدركها
 الا اهلها من ارباب الافكار وذوى الانظار . فرج الله زكى الكردى

﴿ الاصل العاشر ﴾

(العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولاً أن الركن
 الاول ينحصر في عشرة أصول هي العلم بأمر عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله
 وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام واعل. اقتصار
 المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل الاول والأصل العاشر دون الثمانية التي بينهما
 ايثار الاختصار واعتماداً على التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار أولاً
 وآخر ا بأن المقصود العلم فان قلت لم أخرج المصنف كأصله التوحيد مع أنه المقصود

(الاصل العاشر العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له)

الاهم الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد
الواحدانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر
ما اعتقد له الاصول السابقة أوصافا للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد
اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية
والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد
على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان في ذلك تنمة للكلام على نفي الجسمية
ونحوها واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء
الشيئية والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعالاه عن الوصف
بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاصة انتفاء المشابهة
له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة
هي التي عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة)
أي حجة الاسلام الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) فقال
وبرهانه فساق الآية ثم قال (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية فمرجع الضمير
في عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو
الآية فاللغنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا
اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها
الارادة وتمام القدرة و (أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان
هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الهما قادرا وان كان الثاني قادرا على مخالفته ومدافعته

واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) قال وبيانه
لو أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني
مقهورا عاجزا ولم يكن الهما قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان
الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الهما قاهرا انتهى

كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفى نسخ
الاحياء هنا قادرا بدل قاهرا (وهذا) الذى ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير
برهان التوحيد لا لزوم الفساد المذكور فى الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها
بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية
وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما فى الآية من
الإشارة اليه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام العلامة البخارى وان كان تقرير شرح
المقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر
الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرر فقول
الكلام فى اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية اما أن
يكون مع الملى أو مع غيره وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه
المشهور أو المراد به من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام

(وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد
على تقرير التعدد) قات ونعابه وإتفاء اللازم معلوم قطعاً فاللزوم مثله ولم يقع
ذلك للمصنف رحمه الله والبيان الذى أشار اليه هو أنه لو كان فى السموات
والارض آلهة سوى الله تعالى لا تفرد كل إله بمخلوقاته وتعالى بعضهم بعضاً
ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان
بحسبان واحد والجواري الكنس والبروج من الكواكب وسائر النجوم
لم تحتل أحوالها فيما خلقت له ولم تحتل مراكزها ومسلكها والسماء قائمة
قياماً لا يختلف والسحاب يجري بالماء لمنافع أهل الارض فى أوقات الحاجة
اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من
الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال
عقلاً اتفاق الالهين المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضاً فانتقاء

المصنف رحمه الله هو الثاني (فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه في الآية أى تقدير تعدد الاله (اذ هو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لاحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فأن المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذاك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبرا أى القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجبه العادة والعلوم العادية)

لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً وبقينا فاللزوم وهو التعدد منتفٍ قطعاً وبقينا فهذه الادلة عقلية محضة على وحدانية البارى تعالى (قوله فاما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اهـ (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحاجة ثبوت الملة) أى محاجة اثبات ملتنا (ثم ذاك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد مسمى وسيد كر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجبه العادة (قوله والعلوم العادية) مبتدأ خبره داخلة فى العلم الخ وهذا تقرير ينتهى الى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازانى فى

يحصل بها القطع (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا أنه) أى بأنه (حجر الآن) أى حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهباً مثلاً فهي أعنى العلوم المستندة الى العادة (داخله فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) بقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخله (ولذا) أى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن ايراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب محلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة الى العادة كالعلم بحجيرة الجبل فى المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال) متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه

شرح المقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو الالىق بالخطايات فان العادة جارية بوجوب التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض وآلافان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضرورى أو اختياري فان كان ضروريا ثبت عجزهما واضطرارهما فى الموافقة وان كان اختياريا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الاوام على ماقرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوما لاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذ لم تقدمه فهي اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخله فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أى ولدخوله فى العلم الخ (أجيب عن ايراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض مع انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى أنه

لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم في شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييزا لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى في العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم أنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى فيسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير) من الامور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر)

لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر

الآخر (فكيف بالالهين والاله) أى والحال أن الإله (يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الافراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعلنا بعضهم على بعض هذا) أمر (اذا تؤمل لا تكاد النفس نخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بأن الواقع هو) الطرف (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى) لا تردد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير هذا) بأن قال ان الآية ججة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى) ما ذكرناه فيما مر آفا من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا) أى بسبب ما قررناه آتقا نثأ (ان كفر بعض الناس

فكيف بالالهين والاله يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الافراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعلنا بعضهم على بعض هذا اذا تؤمل لا تكاد النفس نخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى وانما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر للنقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قرره فى حاشية المضد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى

القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى لا عقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر فى تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أباهاشم بقدحه فى دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى نحرهما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الاقاضة فى الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على

(القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه فى شرح العقائد وقصته فى ذلك أنه رأى فى كتاب تبصرة الادلة لسيف الحق أبى المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى أبى هاشم الجبائى ورأى تعذراتها الواحدانية بالادلة العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه فى ذلك فزعم أن لادلالة فى العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خيلنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع الى ان قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا تخطيط الله تعالى فى تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الها آخر ودان باثبات الشريك له دليل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاولثان اذا علم من الدليل فاسد معترض لادلالة فيه على ما استدلل به عليه اذ هو دليل عقلى ولادلالة له فى العقل عليه الى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبته الى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل

ما أورده الإمام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته أيامه بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية

وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام ليجتاح به من خالفه في التوحيد وتمسك بانثرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته الى أن قال ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادى عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقال لذهب كل اله بما خلق وما ذكره من الايات التي مر ذكرها ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السماوات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلماً رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلاً وكذا تبليغه اياه بحاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه على ذلك كان سفهاً جاهلاً وعن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك كان ممن

لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا ينحصر الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجمل وفي مثل هذا قيل فمن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تم هذا فنقول لا ينبغي أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين عاتبهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه

لا ينبغي علمه على أحد و واجب على أقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة اقناعية على ما هو الاليق بالخطايات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله ولعلنا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا ما أئرم به أباهم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقفني عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخاري فكتب جوابا عن هذا وصورة تيمنا بذكر الاعلى الاقضية في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه مما حاصله أن الادلة على وجود الصانع

لامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الأدلة الخطابية النافذة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا تطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا أما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار إليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة أن مالا يكون فى نفس الأمر لازماً وقطعياً لا يصير بجمل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً زعماً أن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة فى الدين ونصرة للإسلام والمسلمين هيئات هيئات فإن ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا محتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التى لا يعقلها إلا العالمون

وتوحيده تجري مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للكل على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق مباحاً أو تقليداً لا ينبغى أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب فى مخاطبته أيام بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدى أو يقين برهانى والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والمشركون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى أن يتلطف فى

بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة
وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي
باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولمجزها أو عجز أحدهما على
ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل
عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا
ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول
عليه بالاشارة لا ينافي خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول
عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما
والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس
فإن أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد
الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز

معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالادلة اليقينية البرهانية
لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص
الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم
بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل
تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد الجعل وفي مثل هذا قيل

فن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدلائل
العقلية القطعية البرهانية اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق
بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى
الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين طامتهم

الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وإنما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلى فليتنامل

عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولا نجدى معهم الادلة الخطائية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطائية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا أما الدليل الخطابى عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول أن مالا يكون فى نفس الامر لازما قطعيا لا يصير بجمل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا برهانيا زعما بان تسميته قطعيا وبرهانا صلاية فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيات هيات فان ذلك يكون مدرجة لطمع الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعى قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة العقلية التى لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلى القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التامع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه

ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب البصرة لمن قل ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة مآقرناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابي أى ظنى * واعلم انه قد وقع للمولى سعد

أيضا لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهاني وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه باشارة هو كون مقدور بين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحيث لا ينبغي أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافي عدم الاستلزام العقلى فيتأمل واذا قد علم اشتمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على حسب درك عقول المخاطبين على مايفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لآلئامهم واخامهم كاشتمال القرآن على البرهان القطعى النافع للخاصة كفرا فى الدين وميلا الى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهانا يقينيا عقليا

الدين أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ويوافق كلام شيخنا
فانه قال في الكلام على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه

نصرة للدين بل كيف يكون اعتقاد الخطابي برهانا يقينيا مع أنه ليس كذلك
في نفس الامر علما عند علماء الدين اذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق
لواقع وكيف يجوز تكفير الراسخ النحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل
عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس الامر من كونها برهانيا وخطابيا
على ما هو الواجب نصحا في الدين وإرشاد الضعفاء المتعلمين وكيف يكون
قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للاسلام والمسلمين الحاسم
لمدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشر عن ضمقاء المسلمين بل يجب الدعاء
بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه
الكلمات من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين
أن الدليل على التوحيد في القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق
المباراة وان الحاجة مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم
الضعيفة البليدة ضرر رباح الورد بالجمل لا يجوز الا بالدليل العقلي البرهاني
وأن القول بكون الدليل خطابياً أبطال لكونه دليلاً وحاجة النبي صلى الله
عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغبياء احتجاج بما يصلح دليلاً انما
العجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدرته في علم الاصول
وكمال اخطاره بالادلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها
تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الادلة ومنافعها وتفاوت
درجاتها ومواقعها وبأن النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والحاجة
بكل منها بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واياكم عن الطعن في
الراسخين من علماء الدليل اه قلت لا مكان الاتفاق قد قدمت عن الاشياخ
ما فيه ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة وإشارة الى برهان التمانع
وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى

بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولى الهداية والتوفيق *

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لامن حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول من كتبنا عليه عند قراءة هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهرا لما سواه فلو كان فيهما قاهرون لبعضهم بعضاً لفسدنا السموات والارض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في هذه العبارة التي نتمقها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاضرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل القاصر الفهم اذا امرناه على الاقتناع فاذا لقي الذكي أورد عليه ما فيه من الشبهة فرجما ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به في الآية التي ذكرها وهي قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال في الكشف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهي التي لا يخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصد ما تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى أدعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتي هي أحسن) بالطريق التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظاة ولا عنف ولا تخف ان ربك اعلم بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت فيه الحيل فكانك تضرب منه في حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكر يقتضى أنه اجتمع المسألة والقتال في زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم في القتال لم يبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس في الشرع غير هذا والله تعالى أعلم

﴿الركن الثاني﴾

(العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید) وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مریداً وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الأولان بقوله (لما ثبت وحدانيته في الالوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبوداً وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الایجاد من العدم وتدير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) في ايجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطينته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشریح ومنافع خلقه الانسان وأعضائه وقد كسرت

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید لما ثبتت وحدانيته في الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان

على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أى استناد وجودها إليه تعالى وكمال الاحسان فى ايجادها (قدرته تعالى) أى ثبوت صفة القدرة له وهى صفة تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضاً (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجد به) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسناً يتضمن ألفاظاً غريبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (وينضم الى هذا) أى الى ثبوت العلم له تعالى بدليل السابق (أنه) هو (الموجد لأفعال المخلوقات) كما سيأتى بيانه فى الاصل الاول من الركن

ويستلزم ذلك قدرته (قلت ههنا مقامان * الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثانى أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وخالفهم فى الاول والثانى جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة انه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقيبح وقال الثلجى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال عامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات متساوية فى المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لزم فعنايه لبقى إما الوجوب أو الامتناع وهما يمتنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فالاجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى فانه فى جميع الممكنات وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الأثر فوجب استواء جميع الممكنات فى المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات فى اقتضاء القادرية واحدة لانها تقتضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان المقدورات لما تساوت فى المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادريته ببعض لافتقرت الى مخصص فيكون تعالى فى كماله مفتقرا الى الغير فاقصا بذاته تعالى الله عنه وأما المقام الثانى فهو ما فى الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله ويوجد به وينضم الى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات

الثالث (فيلزمه) أى يلزم ما ذكر من المنظم والمنظم اليه (علمه بكل جزئى جزئى) خلافاً للفلاسفة فى قولهم انه تعالى يعلم الكلليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلى لا على الوجه الجزئى وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم فى حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان فى قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيهاً على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وأصل اليه أفهامنا حتى تقضى بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن فى مقدورات البارى تعالى ما هو أبداع منها كما هو طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن

فيلزمه علمه بكل جزئى جزئى) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجرى فى ملكه الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب الحقون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباكون من الفلاسفة انه عالم بالكلليات والجزئيات على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى أما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك فكل من حضر عنده شئ فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالماً بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر فى الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته فى اللوهمية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ما تقدم قبله واعلاه والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار فى جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازماً لوجوده فيكون قديماً والا لكان صدوره فى وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام فى العقيدة المعروفة
بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر فى الاحياء فما وقع فى
بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر
عن ذهول عن ابتدائه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة فى عصر حجة الاسلام
وبعد وتدل إنكاره عن الأئمة الحافظ الذهبى فى تاريخ الاسلام * الثانى أن معنى
كونه تعالى قادراً أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة
صفة تؤثر على وفق الإرادة فليس شئ من إيجاد العالم وتركه لازماً لذاته بحيث يستحيل
إنفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا
بإيجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافاً
منهم فى تفسير القادر بأنه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن
شيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشك فيه وأما الثانية فلا أن الاختيار
لا يتحقق الا مع العلم فان القاصد الى إيجاد الشئ أنى ما يقيمه الى إيجاد بعد
علمه وهذا ضرورى لاشك فيه ولا نأبين أنه عالم مطلقاً فيلزم أن يكون عالماً
بجميع الاشياء ادلو اختصاص علمه ببعض لكان لاختصاص ذلك ببعض
بشئ أو جب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقراً الى الغير فيكون
ناقصاً بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم
مطلقاً بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة
كمال كانت الذات ناقصة فى نفسها كاملة بغيرها وأن كان صفة نقصان وجب
تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة
عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات
كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه ظالم بالجزئيات بأنه

لتوهمهم أن ذلك وصف كمال * الثالث أن متعلق العلم أهم من متعلق القدرة فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والمتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والمتنع هذا تقرير ماتضمنه الاصلان الاولان وأما ماتضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعى من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه يصح

الموجد لأفعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئ جزئى قلت وفى أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتى وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات فى معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا لكونه مطابقا له والالم يكن علما واذا ثبت هذا فنقول اذ تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقى العلم كما كان لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير أما الطبائى الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بماله من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شىء الا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقم الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لان تلك الصفات جميعها كليات وتعيين الكلى بالكلى لا يخرجها عن كونه كليا والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا فى التعلق والتغير فى النسب لا يوجب التغير فى الذات ولا فى شىء من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والارادة بالقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق

أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتهنس (ثم) قال لا ثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور ضده فيه) أي صدور ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (أو صدور) هو أعني ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده (لا بد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين

المقلاء على أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة أبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة تانية لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال وتقيضها نقص وان الله تعالى منزّه عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد في صنعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر * وعبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويقول الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليهن لكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت

والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف أى لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت والعطف فى قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء فى إيجاده دون إعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضا أى لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) الخصوص (ولا معنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بتخصص وقت إيجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق ألا بذلك التخصيص الذى أوجبه الارادة) وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بتخصص وقت إيجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (لبطلان

انقلاسة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان يريد افارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار أو تسلسل والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وحج وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل

كونه (تعالى) محلاً للحوادث (وقد تقدم تقريره) (و) حدوث الارادة باطل
 أيضاً (للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتقار هذه الاخرى الى
 ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار (إذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة)
 تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع أن المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك
 الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدث) لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد
 لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده (والفرض أن تلك الارادة
 حادثة) بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال (وأيضاً
 المحجوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض)
 عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عند كذا) كهند طلوع الشمس مثلاً
 (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس
 مثلاً (كان قدومه معلوماً بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه
 (عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحالة عدمه لما نبين في صفة البقاء) واعلم
 أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق أزلاً بال تخصيص الذى أوجبه الارادة
 أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم أزلاً بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما اشتهر من
 قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تماكس لان معنى قولنا أن الوقوع تابع للعلم أن
 حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع
 للوقوع أن العلم بوقوع الشئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة
 الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التطابق
 والعلم تابع له فيه

متعلقة بتخصيص لحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم (قوله على
 ماسنين في صفة البقاء) هي مافى الاصل الثالث والله تعالى أعلم

❦ الاصل الخامس ❦

والاصل (العاشر) في ترتيب حجة الاسلام جمعها المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف في محله أهو

(قوله الاصل الخامس والعاشر) أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة واذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب (قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى افكار جميع الصفات حتى قالوا كل مايجوز اطلاقه على الخلائق لايجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهما الى أنه لا يطلق على الباري من الاسماء والادوصاف الا ما طريقه طريق الساب دون الايجاب فقالوا لا تقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حي عالم قدير وانك نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقته في الصفات وروى عن جهم بن صفوان الترمذي أن الله تعالى لم يكن علما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حيا طالما قدير اسميا بصيرا فلا يوصف الباري بهذه الصفات تفيا للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتا وشيا وموجودا * والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على شيء لثابت المتضادات وكان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى الله لا إله الا هو الحي القيوم هو الحي لا إله الا هو قل هو القادر ان الله عل كل شيء قدير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث

الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو قوة مودعة فى مقعر الصاخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفى والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف (بمراى منه) تعالى (خفايا الهواجس والادهام) والمراى موضع الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه فى المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (وبمسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء) والمسمع بفتح ميميه الموضع الذى يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كائثر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدلل عليه المصنف كأصله بقوله (لأنهما صفتا كمال) وقد انصف بهما المخلوق (فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق) والالزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للمخلوق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناهما ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم (عليه) الصلاة و(السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد أن عدمهما) أى عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان أفضل التفضيل المقترن باليمنع الاتيان معه بمن كما تقرر فى العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصرى والكعبى الى الثانى وهو الذى عوّل عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم أنهما) يعنى صفتي السمع والبصر

(يرجعان الى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) في الكلام على روية
البارى تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) تقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق
وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم اجمالا لا
يغنى في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بل نظيهما الواردان في الكتاب والسنة
لأننا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع
مثلا والى هذا التحقيق يشير قول المصنف أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع
قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تفييه على أنه لا بد
من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على أنهما
صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آتينا بذلك وعرفنا أنهما لا
يكونان بالآيتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما وههنا اتمى الكلام
في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة
على ذاته فقال (ثم انه) تعالى (سميع بسمع و بصير بصفة تسمى بصرا) وعبر في
البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى الدين من اطلاق البصر (وكذا علم بعلم
وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحى بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفهم الصفات

(قوله ثم انه سميع بسمع و بصير بصفة تسمى بصرا وكذا علم بعلم وقدير بقدرة
ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء
ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في سائر الصفات الا في الكلام والارادة فاعتبرت أنهما معنيان وراء
الذات ولكن زعمت أنهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن
الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدرة لكأن هذه
الصفات أغيرا للذات واثبات الاغيار في الازل منافي للتوحيد ولأنها لو كانت
نايئة لكانت باقية ولو كانت باقية لاتخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء

الزائدة على الذات واستنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) في كتابه وعلى لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم) ومن قد بر ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات (بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليم بلا علم كاستحالته) أى كاستحالة علم (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة (الا لقاطع عقلي يوجب نفيه) أى نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى في

فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلبقاء فاذا جاز أن تكون الصفة باقية بلبقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالما بلا علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة (قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوي (عنه) أى عن الباري تعالى (قوله نفيه) أى نفي المفهوم اللغوي (قوله ولم يوجد فيه) أى في النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن بعض الاصحاب لا يسمي هذه الصفات قديمة لان التقديم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا يرد عليه ما قبل ومن جوز وصفه بالتقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان ما هو أحد الغيرية لم يوجد لان أحد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس

ايجاب نفى المعنى اللغوى (ما يصاح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا
وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما نقول انها
عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود
بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا
يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر والله أعلم *

﴿ الاصل السادس ﴾

والاصل (السابع أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باق أبدي (قديم قائم بذاته)
لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه تعالى متكلم والسابع
في كون كلامه قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلم اجماع الرسل عليهم
الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى
أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى
فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته
سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص به تعالى
فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لأن
تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثبت

هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما فيبعد علمه كما تبعد
ذاته وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان ذاته
وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به
يقدر وانه محال في الشاهد فكذا في الغائب (قوله الاصل السادس والسابع
أنه متكلم بكلام قديم) زاد غيره أزلى باق أبدي (قائم بذاته) زاد غيره
لا يفارق ذاته ولا يزاله

الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذى نعلم ولا أنه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً آخر واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أى بذلك الكلام (طالب) لفعل أو بآنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلماً فى الازل حتى خلق لنفسه كلاماً فصار بذلك متكلماً وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم اقترحوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس الاصوات وانما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلماً بخلق الحروف والاصوات فى محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلماً وعند الطائفة الاخرى يصير متكلماً باحداث الحروف فى اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا فى كل مصحف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة المصاحف ولا ينقص بفناء المصاحف وانما لزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلاً ورأساً فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بد وأن يكون مخلوقاً وتوقف بعض الناس فى اطلاق القول فى كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس فى ذلك مع اتفاقهم ان الله كلاماً قالوا فأخذنا بالمشتق أن الله تعالى كلاماً وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم فما جاء

(ليس بحرف ولا صوت) زاد غيره ليس بعبرى ولا سورى ولا عربى وانما العربى والسورى والعبرى مما هو دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير متجزى ولا متبعض (هو به طالب) أى أمرناه

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطة العكبرى في كتاب الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدثنا محمد ابن الحرث الخولاني الوردى ومحمد بن موسى الغساني قالا حدثنا أبو جعفر أحمد بن ابراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلى بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن تيسل كيف يكفر به قل يقال انه مخلوق وروى أبو ترك (مخبر)

(مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها واحدة قديمة ولا تكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دلائل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فلما ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا اتقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والمقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وروى أبو نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفزاً فقال يا بلال ناد في الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعد منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولكن قوماً يأتون بعدكم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرآننا عربياً غير ذى عوج قال غير مخلوق وعن

لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعنى الكلام الذى هو صفة له تعالى (قديم فلا أنه) يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخير اشارة الى أن الكلام متنوع فى الازل الى أمر ونهى وخبر

يزيد الكلامى قال قالوا لملئ حكمت كافراً ومناقفاً فقال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن وروى البغوى فى شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم فى ذلك ظاهر قوله تعالى خالق كل شىء والقرآن شىء فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجمع والخلق واحد ومن حيث المعقول قالوا ان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون فى الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم فى الازل فيكون الكلام حادثا غير قائم بذاته ولان فى القرآن خطابات بالامر والنهى لاشخاص معينين نحو قوله لموسى اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتى ولا تنفيا فى ذكرى اذهبا وقوله ليحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين فى الازل فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفيه ولان فيه أخبارا عن أمور كانت ماضية نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وآويناها الى ربوة وغير ذلك من الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه قديم الخ) قلت هذا رعاية لما فى الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لى من الامر شىء لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى وتفيه والافتحج لا نقول بقدم الالفاظ والحروف

استخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي
كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقة انما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب
تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في
البواقي * واعلم أن كلامه النفسى لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف
بأنه عبرى ولا سورى ولا عربى انما العبرى والسورى والعربى هو اللفظ الدال عليه
ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكراميه فانهم وافقوا
الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات ولكنهم سمو ذلك قولاً له وسلموا
أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا
ان كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه
تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو
حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذم قائمه المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به
ونسماه كلاماً لفظياً ولكننا ثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول
هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد يختلف
العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى وغير العلم
اذ قد يخبر الرجل بالايعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه * واعلم أن قولنا العبارات
تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور وهو أنه قد ورد
الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا نحو انا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى
فرعون والاخبار بلفظ المضى عما لم يوجد بعد كذبا والكذب محال عليه تعالى
والجواب ان اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان

وانما يتصف، بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال قام بذات الله تعالى اخبار
عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باقى أبدا قبل الارسال كانت
العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا أرسلنا فالتغير فى لفظ الخبر لا فى
الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول فى علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم
بأن نوحا مرسل وهذا العلم باق أبدا قبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد
وجوده علم بذلك العلم انه وجد وأرسل والتغير فى المعلوم لا فى العلم كما يؤخذ مما
مر فى الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف استدلل على قدم الكلام على
طريق التنزل أولا منبها على التنزل آخره بقوله فكيف الخ فقال (لو لم يمنع قيام
الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لاحدهما
وجب اثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى (لان الانسب) أى المرجح هو أن الانسب
(بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته) اذ القديم بالقديم أنسب من الحادث
بالقديم لانحادهما فى وصف القدم (ولان الاصل) فى صفات القديم من حيث هو قديم
(عدم الحدوث فكيف) لايجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث
به) بأدلتها المبينة فى محالها فقد وجد المقتضى لثبوت تد المعنى القائم بذاته تعالى
وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم كلامه النفسى) تعالى واذا
ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد بين المصنف انتفاء المانع
بقوله (اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب) من ابن سيولد له (قبل ان يخلق
له ولد حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)
بأن خلق الله تعالى له علماً بما فى قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأموراً به)
أى بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل
القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخييله لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شئ محال قلنا المحال طلب تنجيزى لا معنوى قائم بذات من هو عالم

بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيه والعالم بهما كاف في اندفاع الاستحالة
 (فليقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى)
 أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة والسلام (مخاطبا به) أى بذلك بذلك الطلب
 (بعد وجوده) أى بعد وجود السيد موسى (وخلق معرفته به) أى بذلك الطلب
 (إذ سمع) أى وقت سماع السيد موسى (لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى
 باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى فمن الاول سمع الله
 من حمده ومن الثاني قد سمع الله قول التى نجادلك (هذا قول) إمام السنة
 الشيخ أبى الحسن على بن اسمعيل (الاشعرى أعنى كون الكلام النفسى مما
 يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسى مسموعا فذهب الاشعرى
 الى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود (قاسه)
 أى قاس الاشعرى سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية
 ما ليس بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لانفاقهم على جواز الرؤية
 ووقوعها فى الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليقل سماع ما
 ليس بصوت) وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر
 الباقلانى (واستحال) الامام أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى
 ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا
 للخلاف بينهما وبين الاشعرى لانه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا
 يتأتى انكار امكان أن يخلق للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض فى
 الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب
 التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس
 بصوت ثم قال فجوز يعنى الماتريدى سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما هو فى
 الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى (وعنده)

أى الماتريدى أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى) وعند الاشعرى أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقى ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم التكليم ظاهر (و) على ما قلناه الماتريدى (خص) موسى (به) أى باسم التكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أى بماءه الصوت على وجه فيه خرق للعادة إذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره الماتريدى بمعناده فى كتاب التلاويلات ورواقه ظاهر قوله تعالى نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أى ماذهب اليه الماتريدى (أوجه) عند المصنف قال (لان الخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا) عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعرى أن يقول بل الخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة فى مقر الصياح وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام أبى منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما قدمناه أنه لا يتحقق فى أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف فى الواقع للسيد موسى (وبعد اتفاق أهل السنة) من الاشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام نفسى هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا فى أنه تعالى هل هو متكلم) بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل متكلما فعن الاشعرى نعم) هو تعالى كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي

لا يقولون بمحدث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى مسمع للكلام معينا لان التكليم اسماع الغير الكلام

الخفية (لا) قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الأمر) الذى يتضمنه (النهى كاقولوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسبان الطلب الذى يتضمنه الأمر والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليماً بل هو تكلم كما مر (إذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البارئ تعالى متكلم (وانما يراد به) أى بمعنى المكلمية (الاسماع لمعنى اخلع نعليك مثلاً) ولمعنى (وما تلك يمينك ياموسى) وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم بالسماعه لمخصوص بلا واسطة (كما قاله الاشعرى وبلا واسطة) (معنادة) كما قاله الماتريدى (ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يثبت الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارئ تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلاً بالمكلف بناء على ماذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فلاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى. ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضاً على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديماً لما انقطع قلنا المنقطع التعلق بالتنجيزى وهو حادث أما

الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا فى الكلام على الاخبار القائم بالذات من أن
التغير فى اللفظ الدال عليه لافيه نفسه وان التغير فى المعلوم لافى العلم فانه يؤخذ من
ذلك أن التغير فى متعلق الكلام وتعلقه بالتنجيزى لافى التعلق المعنوى الازلى
(وأما قيامه) قسيم لقوله أول هذا الأصل أما أنه قديم أى وأما قيام الكلام
(بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام) فى قوله تعالى قلنا
اهدبوا منها جميعاً وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواقع أخرى
كثيرة (والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد
الحروف فى غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخطل (فقال

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فما ذهب اليه المعتزلة من أن التكلم فى حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف فى
محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها (ثم لاشك فى اطلاق الكلام
على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه فى ضمن اطلاق
التكلم والواضح أن يقال لاشك فى اطلاق الكلام على ما قام بالتكلم من
الحروف لغة (إما مجازاً وإما حقيقة وهو) أى كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من
كونه مجازاً (لان المتبادر من) قولك (تكلم زيد ونحوه) ككلام زيد وزيد
متكلم (لغة) أى من جهة اللغة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة
الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركاً لفظياً أو) مشتركاً (معنوياً مشككاً)
بكسر الكاف لامتواطئاً وقوله (بناء) متعلق بقوله معنوياً يعنى أن القول بأنه
مشكك مبنى (على أن الكلام مطلقاً) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظى و)
الكلام (النفسى) وأما كونه مشككاً فلأن اللفظى أولى باطلاق الكلام عليه لأن
فيه أشهر (و) كونه مشتركاً معنوياً مشككاً (هو الاوجه) لان الاطلاق فى كل من
المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق بالتكلم

أعم من كون ذلك المتعلق نفسياً أو لفظياً بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أى الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ما يوجب) أى يقتضى (أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا) النقي (ظاهر بأدنى تأمل) في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلاً على النفس أن يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازاً (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطاب والاختبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجدانى (لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشئ وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف كمال ينافى الآفة) التى هى العجز عن ادارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاد أنه) تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه متكلماً (بالمعنى الآخر) أى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الأعمية) أى كون الكلام مطلقاً أعم من اللفظي والنفسى (فيجب نفيه) عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للاحساس بعدم السين)

(قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الأعمية) ان الكلام أعم من اللفظي والنفسى ولما تم دليلنا قلنا فى الجواب ان حدوث اللفظي ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاثيان والنزول لما يدل على كلام الله لا لذاته والتعلق بالإيمان هو المخبر عنه لا الاخبار * والله أعلم (قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للاحساس بعدم السين

أى لاتا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (فى بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف بحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولى التوفيق *

قبل الباء فى باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن تيمية فى جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هى مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف فى ذلك بين الخلف مشهور فأما الساف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمي ومنهم من كفره وفى لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف ومن ثبت عنه ذلك الشافعى وأحمد وإسحق بن راهويه والحميدى ومحمد بن أسلم الطومسى وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصرى ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة فى السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبى حاتم وكتاب الشريعة للأجرى وكتاب الإبانة لابن بطة والسنن للكافى والسنة للطبرانى وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم الى خلاف ذلك الا أن بعض أهل الغرض نسب البخارى الى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضي انه قال من قال عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجعه فى آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثه أشياء * أحدها حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانه لم يكن فى زمانهم من يقول هذا الا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أو لك انما عنوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرون بثبوتها لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من خول أهل الكلام بهذا * منهم عبد الكريم الشهر ستانى مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا الى أن حروف القرآن

مخلوقة وقال ظهور القول بمحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام* الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر عنها التلاوة: فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا بدءوا من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق لان ذلك يدخل فيه فعله* ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهما كما عليه الامام أحمد وجمهور السلف لان في كل واحد من الاطلاقين ايها ما للخلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة* والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه الا تبليغه وتأديته بصوته وما يخفى على لبیب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه* والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم مما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال في الالسنه والصدور والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة* وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي

بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة * وهذا هذيان ظاهر لا أعلم
 ما لهم من حجة فان مشايخنا لم يذكرها لهم شبهة والله أعلم * ويعلم مما ذكر
 أن السلف الذين عنهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته
 مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث
 ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وإن كلام الله لفظي
 حال في الالسنه لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل
 وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله
 كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته
 بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على لبیب الفرق
 بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما
 للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم
 به كائن من كان والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الالسنه كقوله قال النبي صلى
 الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في
 المصاحف وبدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لابي يعلى أن أبا
 طالب قال لاهد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح
 حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا
 قال أئمتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة
 وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا
 بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حالا
 في المصاحف ولا في القلوب والالسنه والآذان بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ
 ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال
 موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
 بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن الشيء وجودا
 في الاعيان ووجودا في الالذهان ووجودا في الكتابة فالكاتب تدل على العبارة

وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث من القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعمله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وإنما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى اتل ما أوحى اليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لأن فعله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهما شيان صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنبين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بمبادل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعني وايست من أفعال العباد وإنما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما اتقضى كان محدثا لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وأنه هو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى

ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة (تلك المسئلة (في صفات الافعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والحى والميت (والمراد بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أى كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندارجها تحته وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الرزاق) أو الرزاق (والصفة التزريق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أى الاسم الذى يدل على تلك الصفة (الحى) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (مونا فهو) أى الاسم الدال على الصفة (الميت) والصفة الاماته ورجوع الكل الى صفة واحدة هى التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه

على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم فى جواب شبهة المعتزلة وكفى فى الحجج العقلية ما قدمناه فى بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم ا قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة فى صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرزاق والصفة التزريق أو حياة فهو الحى أموتا فهو الميت *

المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من أن كلا
منها صفة حقيقية أزلية فإن في هذا تكثيراً للقدمات جداً (فادعى متأخروا
الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) الماتريدي وهلم إلى عهد المصنف
(أنها) أي الصفات الراجعة إلى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على
الصفات المتقدمة) المقود لها الأصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه
(المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعني المتأخرين (من قوله) يعني قول
أبي حنيفة (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازا قبل أن يرزق) فإن هذا صريح
في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة
القدرة (وذكروا له) أي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزياداتها
(أوجها من الاستدلال) منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى أن الباري تعالى
مكون الأشياء أي موجدتها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكون الأشياء بدون
صفة التكوين التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة
وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر كالعالم بلا علم ولا بد أن تكون صفة
التكوين أزلية لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك أعني
استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا
نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون
إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والارادة لا إلى صفة زائدة عليهما ومنها

فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على
الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى
ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق إلى آخر قوله انتهى) قلت
قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الأول ولا يتم ما ادعاه على ما سنبتين
إن شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبي منصور أنها

وجوه أخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها في المطولات (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أى تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرها من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق

صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه وليس كما ظن وسنبين في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت بل هو في الفقه الاكبر المروى عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف على هذا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد ابن اسحق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب النرق والتميز وصنف فيه أيضا محمد ابن أبي أسلم الازدى ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الاخذ وليس كما زعم انما أخذه المتأخرون من التصريح بأولية صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة مميت بلا مخافة ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على ذلك ما يذكره المصنف عنه (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت ليس هذا قول الاشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعرة ان التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال في شرح العقائد الايجاد أمر اعتبارى يحصل في الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول

على المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق وهذا هو اللاتق بطريق الاشاعر لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكره) يعنى مشايخ الحنفية (فى معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من أنها صفات تدل على تأثير الى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذى قاله الاشاعرة (و) لا (بوجوب كونها) أى كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة) بما ذكر من ايجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما (و) الى (الإرادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الاوجه التى استدلوا بها (ذلك) الامر من نفي ما قاله الاشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نقله (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى تقلع عنه مانصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبدا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه

وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى فى الازل خالقا بمعنى الخالق ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسيأتى فى الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله وأما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظر فقد ذكر ذلك فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه (قوله بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا) أى والحال أنه لا (مربوب) وجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقله ذلك بأنه على كل شئ قدير تمليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (مايقوله الاشاعرة) لاختلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجازاً من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما فى

(قوله فقله ذلك بأنه على كل شئ قدير تمليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق) قلت لا يصح لان ذلك اشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة وميت بلا مخافة وأنه مازال بصفاته أزلياً فلا تكون الباء للسببية بل هى للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير وكل شئ اليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره اليه وعدم افتقاره الى غيره وكل أمر عليه يسير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو تمشى له هذا عقر عليه اسم رب العالمين فى الازل ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم (قوله وهذا مايقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال لو لم يكن خالقاً فى الازل لم يعدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه المسمى

قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه وقد وقع في البحر للزركشي أن اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الافعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث

بالتحرير فقال في الدليل لاصحابنا ولا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار اليه في شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق قائماً به أجيب بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالايجاد وهو أى تعلق القدرة بالايجاد للمخلوقات اضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق قال المصنف فما اشتق له الخالق الا باعتبار قيام الخلق به لاصفة متوفرة يلزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفاً حقيقياً يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول المصنف في هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق قال وأورد ان قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعنى لانها حادثة وان لم تقم به ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائماً به أى قائماً بالمشتق مع أن الوجه أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت اليه أنه سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام الأصوليين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذى هو تعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لشمسية القول بنى كون التكوين صفة حقيقة قال

لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلام
كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها * فان قيل لو كان مجازاً لصح نفيه وقولنا
ليس خالقاً في الازل أمر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه

فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى في صدر المسئلة ثم هذا
الجواب يعنى الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلق قدرته بإيجاده ينبو
عن كلام الحنفية أى يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم
ثم أحال على ما ذكر في هذا الكتاب وقد أسمعتك ما فيه وحيث لم يكن عنده
الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضاً أنه تعالى وصف ذاته في الازل
في كلامه الازلى بأنه خالق فلزم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب أو العدول
الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على
أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه من الاعراض وأيضاً انه لو كان حادثاً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل
وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فبستغنى
الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل وأيضاً لو حدث لحدث إما في ذاته
فيكون محلاً لاجوات أو غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم
قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضاً هو صفة
مدح فلزم يكن خالقاً قبل أن يخلق لا كتسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكملاً
بغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم
ذلك والله أعلم ولمشايننا في إيجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما القول بقدم
الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات
المعينة فعلى الاول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الازلى المعبر عنه
بالاختيار وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لاحادته كحاذاة الشمس أو
انجلاء الغيم عن وجهها لوجود الضوء في الجدار أو حال وتجدد حاله ولا ينافي

ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الازل حقيقة لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق وهو باطل *

﴿الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه﴾

فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وإن دقت (وكل) أى وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض) أى وكل النبض وهو حركة

وجود الجملة الموقوف عليها سابقا ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داع اذ من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعى ولئن لزم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثانى لا متجدد في زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلى أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بالداعى كما أن طبيعة الايجاب تقتضى خفاء الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فاما اتفاقى لان طبيعة الاختيار تستدعى جواز تعينه من غير تعليل وإما لان التعلق الازلى عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تتحقق الا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال لانا نقول الاختلاف بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا والا فالجميع حاضر عنده وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات على أننا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهناً وخارجاً بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضى عدم العالم معه ومثله الایجاد الاختيار وتعلقه بخلاف الايجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض أو اختياري

العروق الضوارب باليدن (أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى

كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت في هذا الأخير الخلاف فقال
أهل السنة للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله
تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواء ولا مبدع غيره كما ذكره
المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن
التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش
والعروق النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى
محله دون ما يضاف إلى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال
الغلام وابتيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع
الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى
هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو علي لا يقدر وقال أبو الهذيل
وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته فيجب أن يكون
قادراً على كل مقدور وإنما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال
والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد
تحت قدرة قادرين محال اعتباراً بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على
الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال
نابتة ضرورة الأمر بها والأمر للعاجز محال فانتفت قدرة الباري عنها
ضرورة * وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم
هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصري وعن
أبي اسحق الاسفرايني أن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد
وقال أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متمثلة
بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وقال القاضي أبو بكر
الباقلاني فعل العبد من حيث أنه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن
حيث أنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد

بضمير العاقل في قوله لهم تغليباً * (وأصله) أى دليله يعنى دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث تقلى وعقلى فالدليل (من النقل قوله تعالى الله خالق كل شىء)

(قوله وأصله من النقل قوله الله خالق كل شىء) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جملة أفعاد العباد ما هو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وأنبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وأمنائه على وحيه ومبغى أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذى هو دليل ينبنى عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص بحقه أن ذات الله تعالى شىء بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الآية لما فى الدخول فيها وزوال ما سيقته له من انبات الممدح الى ما يضاده من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذى سيق له الخطاب على أن العام المخصوص ظنى فلا يستدل به فى أبواب الاعتقاد ويحاج عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفتري فتتخط رتبة المشتوم فى أنفسهم فكان سفيهها لذلك بخلاف من قام فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فايجاد المفتري ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الايراد وعن الثانى بأن المفهوم من المتعارف فى مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى تخصيصه بالدليل نحو قول

وقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم) عليه الصلاة والسلام
(لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم
بهذه العبارة مع جعل مامصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولا حرفيا لا يحتاج
الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لوجعلت موصولا اسمياً والمعنى على
المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة
فان قول المصنف ولا يمتنع انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أورده
صاحب الكشف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال أن معنى الآية إنكار
السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم
وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار إذ لا طباق بين انكار عبادة
ما ينحتون وبين خلق عملهم * وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع
المصدرية إذ المعنى عليها تعبدون منحوتاً تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله
تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق (وحيثئذ)
أى حين إذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح بأن
العمل هو الفعل مخلوق (أوهو) أى لفظ ما (موصول اسمى) يحتاج الى عائد ويكون
التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من
أدوات العموم (فيشمل) فى الآية (نفس الاحجار) المنحوتة (والافعال) طاعات

الرجل أنا ضارب من فى الدار وقاهر من فى البلد لا يسبق الى الاوهام أن يكون
ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله
وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين كانوا
ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع
جعل مامصدرية وحيثئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمى فيشمل
نفس الاحجار والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى

كانت أو معاصى (وأعنى) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الایجاد والایقاع لما سیأتى من أنه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الایجاد والایقاع أى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والأكل والشرب والصلاة إذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون المصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقیقة لانه الذى يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الأمر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الایجاد والایقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراءها) أى الآیة (على عمومها) للاخجار المنحوتة والافعال واللهولى التوفیق هذا تقرير كلام المصنف والتحقیق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فما آل المعنى فيهما واحد لأن التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى

(قوله أعنى الحاصل بالمصدر) يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقیقة لانه الذى يوجد الفاعل ويفعله وهو) أى الاستدلال بما المصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الأمر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقاً (فوجب اجراءها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذى ذكره ليس فيه افصاح عن المقصود وربما أوهم فان الكلام فى فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهیئة للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى أثر الاول ولا شك أن

عموم الآية للاعيان ممنوعة لأن الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو أنه حوَّله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للاعيان بناء على أنها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازة (و) الدليل (من العقل) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة لكل) أى خلق كل حادث (لا تصور لها عن شئ منه) لأن مقتضى القادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والالزم التحكم (فوجب إضاقتها) أى اضافة الحوادث كلها (اليه) سبحانه (بالتخلق) أى اضافة خلقها اليه لما مر أنه لا خالق سواه وهذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه أهل الحق من أن الممدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى الممدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن إن الممدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض الممدومات الثابتة

الثانى موجود واختلاف فى الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود والالكان موقعا فينتقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ فى الامور المحققة ويلزم عنه ايقاع من ايقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحالا عند القائلين به فان قلت لزوم المحذورين موقوف على أن لا يكون الايقاع عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطأة وكل أمرين

المتبصرة مانعاً من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا بقاء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله (ويؤنس) أى يؤنس هذا الدليل العقلى (فى أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة اليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة الى أن لا يتبين شئ من الخيوط الواهية التى تتركب منها وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لا خلاه بين اضلاع بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً فأولاً الى أن تمتلئ البيوت ثم يجتم بالشمع على وجه يعنىها فى غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقما (منه سبحانه وصادراً عنه) دون تلك الحيوانات التى لا عقل لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها * ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافاً

كذلك يمتنع وحده هو يتبها الخارجية فمقدم المتعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتبارياً وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز استناد الايقاع الحادث الى القديم الذى هو التكوين الازلى استناد سائر الحوادث اليه فلا يلزم شئ من المحذورين وفيه بحث لأن أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع المستند الى التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولأن الحدوث بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضى الوجود كحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقاً أو منسوباً الى شئ كما فى الاضافيات فيترجح أنه معدوم أحوال والله تعالى أعلم * واذا عرفت معنى الحاصل

للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها وأورد متمسكهم

بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين وإن قوله لأن الأمر الاعتباري لا وجود له يتأتى على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا فنقول الترجيح لأرادة المصدر حتى جوز سيبويه أن يقال أعجبنى ماقت أى قيامك ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك إلا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الإطلاق إلى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون أى بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أى بعملكم لأن الجزاء يكون بالعمل دون المفعول والله تعالى أعلم * وأعلم أن الأشاعرة ذهبوا إلى الجبر فقال الغزالي في التوكل من الأحياء فإن قلت أنى أجهد في تقضى وجهدانا ضروريا أنى ان شئت الفعل قدرت على الفعل وإن شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل بي لا بغيري قلت هبك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك ان شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لأن العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار في هذا المقام فحصول المشيئة في القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال الرازي في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره قلت بل هي من أقوى الدلائل على قولنا لأنها صريحة في أن حصول الإيمان موقوف على حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون القصد إليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار أن كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى في العبد على سبيل

سؤالاً وجمل الأصل الثاني في كلام حجة الاسلام جواباً عنه فقال (فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا) أى ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا وهي الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أى التى تصدر دون اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالاً بالسبب على السبب وهو هنا أقعد لأن المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أى ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد

الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالإنسان مضطر في صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة الكاذبة (قوله فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن الله تعالى خلق القدرة والارادة في العبد لكانا تفسير القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (١) يمثل يعقبها ويسمونها بالداعية وجزمه بايجاد الفعل بالاختيار والفعل الذى يوجد العبد من غير داعية اتفاقاً (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس يمتنع عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لا نسلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد

(١) قوله يمثل يعقبها الخ تحرر هذه العبارة اهـ

(مستقلين بإيجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التي تحدث (بخلق الله تعالى) إياهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالإيجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بـلا فرق) بين الفريقين (غير) الفرق فى كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (وبطريق الإيجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتمادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (وإلا) أى وان لا يكن العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) إيجادها بخلق البارئ تعالى (جبرا محضا) إذ الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا فى إيجادها وإذا كان كذلك (فيبطل الأمر والنهى) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلا للأمر ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطيران الى السماء أو يطلب من الجماد المشى على الأرض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثانى) فى كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضاً (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أى الحركة (باعتبار تلك النسبة) أى نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذى هو خاصيتها أى التأثير (فقط إذ قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك و)

(مستقلين بإيجاد أفعالهم الخ) قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا فهذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فالجواب وهو حاصل الاصل الثانى أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار وصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت

هي (عند الاختراع تتعلق به نوعاً آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بإيجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (إذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولما لم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (أنها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لاعلى وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن) معشر أهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعلوم ليس إلا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بأن القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا) ممنوع وتحقيق المقام أن نقول (معنى ذلك التعلق) الازلي للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاده عند وقته) فالباء في قوله بأنها للاصاق ومدخولها محذوف أي بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فلهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الایجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم) معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (إلا) على غير ما ذكرتم إما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تبينوا له) أي لتعلقها بالفعل (معنى محصلاً ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم) ما ذكرتم من أن

الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا مشى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب

قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافياً في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها إليه تعالى بالخلق حملاً للنصوص السابق بعضها على عمومها قائماً يسوغ العمل بالعموم إذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله (فالمتقضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد) أى باخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهى ولزومه) أى ولزوم الجبر المحض مبنى (على تقدير أن لا أثر) فى الفعل (لقدرة المكلف) الذى كلف (بالأمر) بفعل (والنهى) عن فعل (ولا يدفعه) أى لا يدفع هذا اللزوم (تعلق) لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولك أن تقول قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا فى المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى كما ينبى عنه كلام حجة الاسلام فى الاقتصاد فإنه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالأفعال وأنه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبه لها إليه لاعلى وجه الاختراع وأن البارى تعالى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب لهذا النمط من التسمية اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد فى القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلاح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافى كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ثم لك أن تقول قواكم ان لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبي كما سيحققه المصنف ويأتى قريباً ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية * واعلم أن

به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا فى ذلك فانهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل فى نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم

الاشعرية لا يتفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة بخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندهم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصور تعليق العبد أيها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كفي لان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصيح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصده قصدا مصمما لتحقيق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد لكن رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توفيق يقرب به فهم الكسب عند الاشعرية وبالله التوفيق * وأعلم أن قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قديتهم مناقضته

وقوله تعالى وافعلوا الخير وفي الجزاء أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى جزاء بما كسبا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شيء وخلق كل شيء

لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضاً له لأن المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب إخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الإلزامية أدى إلى التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لأعلى وجه التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (إيجاد الحركة) برفع إيجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قيل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن إيجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالإيجاد) هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد) (العبد) موصوف به حتى يشتق له (أى للعبد) منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض) ولا لموجد السواد في غيره أسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام إذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر يعني أن مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لأعلى وجه التأثير (إذ لا يتعرض) هذا المقول (إلا لكونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد إيجاد غيره إياه فيه) أى إيجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى العرض (تحت اختياره)

وخلقكم وما تعلمون فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من إجماع المسلمين وعلى أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والإرادة أن المقدور نوطان مخترع مكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص

بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق قدرته) أى العبد (به) أى بذلك المرض فلم ينفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير والايجاد (فان قيل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الاصل (على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل (على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضرورى بالترفة بين حركته صاعدا وساقطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (ف نقول بهما) أى بالامرئ اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فانه) أى علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) إذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفته (قلنا) فى الجواب (حاصل هذا) الذى قررتموه (اعترفكم بان العلم الضرورى بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ارباب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الثانى (أجأ الى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندرى على أى وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله أجأ فعل ماض فاعله قوله آخر ملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أى ثم ادعيتم أنه أجأكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للمقدور وانكم لاتدرون كيفية ذلك التعلق والمطف فى قوله وإيجاد تفسيرى

الله باحداها واختص المحدث بالآخرى ثم ان المصنف رحمه الله لمشييه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبى ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق

(و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد) وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل (وهو) أى ما أدعيتمود من أنه ألجأكم الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لولم تكن) أى تلك البراهين (عمومات لا تحتمل التخصيص) كذا فيما رأيته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لا تحتمل التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لا أنه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (اضياغ التكليف وبطلان الامر والنهي) وفي ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضى اسناد جميع أفعال العباد اليهم وانه يكتفى في بيان حقبة مذهب أهل السنة باسناد جزئى واحد قلبى هذا وما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص المشار اليها في معرض التمدح ينافى التخصيص فليتأمل

المرضى عنده الراجع للجبر ولم يندفع به كما سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع المليين ان الله خلق في العبد القدرة والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لا يشك في وجودها ربما لا ترتب على الارادة مع وجود سلامة الآلات والاسباب وتوفر الدواعى وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله

ولما كان ما ذكره المصنف انما يأتى فى التقليلات لان العموم وتخصيصه من خصائص التقليلات ورد أن يقال بقی أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرت لاتعرض فيه لما فاجاب عنه بقوله (وأما ما ذكره من العقلیات مما موضعه غير هذا المختصر) كمتألیفات الامام والمواقف والمقاصد وشرحیهما (فلیس شیء منها لازما) للخصم يصلح مستند الاجراء المدعى (على ما یعلمه الواقف علیها بأدنى تأمل) فیها (وكيف) يكون شیء منها لازما (ولو تم منها ما) أى دلیل (یلجئ الى ما ذکر) من كون التعلق على وجهه یخالف المقول (استلزم ما ذكرنا) من (بطلان التكلیف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثیر لا یدفعه) أى لا یدفع استلزامه بطلان التكلیف (لان الموجب الجبر) أى للقول بالجبر المحض (لیس سوى أن لا تأثیر) أى لیس سوى قولنا بانه لا تأثیر (لقدرة العبد فى ایجاد فعل) أصلا (وهو) أى الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر وهو موجه یعنى اعتقاد أن لا تأثیر لقدرة العبد فى ایجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى المتأخرین من الاشاعرة بأن ما آل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق لاعلى وجه التأثير الذى یؤثر الیه آخرا (هو الجبر وان الانسان مضطر فى صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختیاره من غیر تأثیر لقدرة المقارنة (واعلم أنا لما ذكرنا) آنفا (أن ما أوردوه من) متمسکاتهم (العقلیات التى ظنوا

كخرق المادات من قطع مسافة سنة فى طرفه عین وغیره فدل أن القدرة العبدية المادية غیر مستقلة بالتأثیر وأن الحالة الحاصلة من المصد. موقوفة على وجودات كوجود الباری ووجود العبد ووجود قدرته واریادته وغیرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ایقاعها ان كان معدوما وتعلقه بها ان لم یكن اذ لا بد من تعلق ومشیئة بین وجودیهما المستقلین فان كان كل تعلق موجودا كان هناك أمور موجودة غیر متناهية ودعوى العينية فى الامور المحققة غیر صحیحة

إحالتها استناد شيء) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيء (من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم) هذا خبر ان أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك) أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل لاننا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عرف الله تعالى) العبد (العاقل) أى أعلمه (أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما امر به من الخير (والترك) لما نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أى بان يأتى به (ووعدته عليه) أى (على الاتيان به الثواب وترك الشر) أى وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه) أى على الشر اذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه أى كلفه بذلك بناء (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور (نقصا فى الالهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد (اذ غاية ما فيه) أى ما فى وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا فى الالهية وفقا منا ومنكم وقوله (وان كان قد يرى) أى يظن (فرق بين العلم والخلق) اشارة الى

فتلك الحالة لتوقعها على الامور الموجودة مستند ايجادها الى موجد تلك الموجودات ولتوقعها على غير الموجودات الموقوف تجده على العبد استند نسبتها اليه مثاله ملك عم العباد وهما وانصرحا نادى أن كل من وجدته محاذيا لنظري أعطيه ألف دينار فرأى شخصا محاذيا لنظره ووهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص كالمخلوق والمحاذاة منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر من العبد مثلا لما لم يكن

سؤال يبراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جملتك الخلق كالعالم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبدىتموه من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن أقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصاً في الألوهية (كما ذكرنا) آفنا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك) أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولا مقهور عليه) ليلزم النقص المحذور (بل فعله سبحانه باختياره) أى بإرادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لا نسبة له بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تنهاى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد أحسن بى أى الى وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صحة التكليف وانجاء الامر والنهى) فان نفى تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم انجاء الامر والنهى كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله اذا أوجده (لا تنقطع نسبتة اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون انا كل شئ

شئ من الموجودات التى يتوقف وجوده عليها من العبد كان اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها فى غاية الركائكة ولما لم يكن مطروحا فى سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيماً فان الكسب السمى فى مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقاً باستناد الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع فى ذلك بل استناده لاستناده

خاتمناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذي تقدم ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجدته فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشئ هو الاستقلال بإيجاده في خبره تعالى والعبد لا يستقل بإيجاد شئ بل العزم الذي قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا استقلال للعبد بشئ فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله (فلنفي) علة سابقة على ما هي علة له وهو الوجوب في قوله وجب أى لاجل نفي (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أى وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبه اليه تعالى بالايجاد (وهو) أى ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال المباد اليهم بالايجاد) أى على أن ينسب اليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفي لفيه) أى الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتى ذكره اليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التي هي أفعال النفس) لان المراد من التروك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر في محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من الميل) الى الشئ الذي تكف عنه النفس

ثم ان ذلك الامر المسمى بالقصد والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذ لا قبح في خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح لجواز اشتغالها على حكمة بل القبيح كسبها كما لو كان اعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأن تلك الالف يصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف

(و) من (الداعية) التي تدعو اليه (و) من (الاختيار) له انما يوجد الجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التزويك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كلف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجيه توجيهها صادقا للفعل) أى وتوجيهه للفعل (طالبا اياه) توجهها لا يلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتغبير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خلق الله تعالى) له الفعل (عقبه) (فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوبا (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث أنها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم

نفسه لكنه يعطيها ليعتظ بها غيره فلا يسألها أولا تصرفها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا خير من الامر بين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا وإيجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرنا ما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أو لا معها وأخرى بما وقع لا في محل قدرته أو فيه وقد تقدم ما يتوقف عليها وقال غيره لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة لاحد المقتدورين بالوقوع تقول بجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والابقاع والفعل والجواب عما استدلل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضروره

واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى على مذهبه القاضى بالاقلاقى وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدر العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فمتعلق تأثير القدرتين مختلف كما فى لطم اليتيم تأديبا وإيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره يتعلق ذلك بعزمه المصمم أعنى قصده الذى لا تردده غير أن المصنف أوضح القول فيه وأعلم أنما لم يعزم ما ذكره الى القاضى لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحا به فى كلامه وإن كان منطوقا عليه (وإنما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (فى القلب) يعنى الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهى (أو طاعة) له (وليس للعالم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبورا) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أى الدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح فى آخر الاصل الثالث الذى يلى هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية وهى قوله وليس للعالم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل والداعية والاختيار للمكلف (بوجبا اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله (اذ من المستمر) أى من الامر المعروف

يتقضى عدم اختياره واراادته والقدرة عليه فلا يصح والتفرقة فى الفعل الاختيارى بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح وعمما قال الفزالى بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن تمسك المعتزلة بالاية أن المفوض الى العبد المشيئة وهى لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن الآية الاخرى وهى قوله تعالى فتبارك الله

الذى لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شئ وهو يكرهه لخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يحله ويؤثر امتثال أمره ونهيهِ (فمن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أى نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعاق التكليف بالعبد (و) عنه أيضاً صح (ثوابه) أى يثاب بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وذمه) بفعل مالا ينبغي شرعا (ومدمحه) بفعل ما هو حسن شرعا (وانتفى بطلان التكليف و) انتفى (الجبر المحض وكفى في التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذى جعل متعاقبا لتأثير قدرة العبد (وأنتنى) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وواسواه) أى ماسوى العزم المصمم (مما لا يخص من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (الا بتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فمن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) نلاشها (ورائع) من العزم المذكور (تشبه القوامر) أى تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا (اقوة استيلائها) على الانسان (فلا يغاب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعوا اليه (الا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد

أحسن الخالقين وقوله تعالى واذا نخلق من الطين كهيئة الطير فان اخلقنا هذا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا فيما اذا كان بجهتين مختلفتين قدرة الایجاد وقدرة الكسب وهذا لاستحالة فيه على ما بينا والله

(إذا أعلمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما (له قد أعذر إليه) أى أزاح عذره منهايا اراحة العذر اليه فأعذر مضمن معنى أنهى (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليهما) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (الممكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعمت للممكنة (وهذه) الممكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حل حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه كفة (يكون قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شئ (غير موجود مع المتقدم) عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان اكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل هو (القدرة التى) يقام (بها الفعل) وهى قدرة جزئية (أى فرد هو جزئى حقيقى) مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية (تخلق) تلك القدرة الجزئية (مع الفعل)

تعالى أعلم (قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف (قوله فان المراد بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هى (القدرة التى بها الفعل) وهى قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية (تخلق مع الفعل)

لاقبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي فالتقدم على الفعل
الممكنة والمتأخر عنه الأمثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في العبارة اذ المقيم
للشيء متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع الفعل لا قبله
(اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف لفظة
كان هنا أولى من ثبوتها

وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة
الله سبحانه) قالت قال سيف الحق اعلم ان الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة
مقاربة المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئاً
واحداً اذا أضافوها الى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الاسماء المترادفة
كالاسد والليث وأشباه ذلك * ثم الاصل أن المسي باسم القدرة والاستطاعة
عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات قال في الكفاية والمعنى
من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل
بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف قال
سيف الحق تحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار * والقسم الثاني
معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الا عرضاً للفعل وهو
عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل
ويساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها
سبب وفي الجملة يجعل المحدث فاعلا به ثم الدليل على وجود الاستطاعتين
وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطيع فطعام ستين مسكيناً والمراد
منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من
قبل الشروع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم
الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل
عليه ما عني الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم

الله تعالى في ذلك القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفها عن أنفسهم كاذبين إذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنتفي من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مطلوباً لذلك وحيث كذبهم دلانهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى إلى أن قال إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لاحقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه أنني حقيقة القدرة لأنني الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة وإنما المنفي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات لانعدام سلامة الأسباب والآلات لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه بل هو في ذلك مجبور فلما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به بحقيقة أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر وإنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام أنك لن تستطيع معي صبراً والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة فإن تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه إنما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله بإياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الإنسان إذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب إليه النظام وعلى السوازي

وأبو بكر الاصم لانا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلاً ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه واثامة بن الاثرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليهما عن الآفات وبهذا يبطل أيضاً قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال ان الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والراد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما أتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة والخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلولم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفاً بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولان تكاليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان الكافر مأمور بالايمان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان معه ذوراً ولم يكن تعذيبه عدلاً ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لمن تستطيع معي صبراً ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم في قوله ستجدني ان شاء الله صابراً لان الاستثناء لما لم يكن لا لما كان وأما المعقول فمن

(قال القاضي أبو بكر) بن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المراد حينما أطلق القاضي في كتب الكلام (ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل) أى بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة

وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن رب وذلك محال * والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى افلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا * والثالث أن القدرة الحادثة عرض والمرض يستحيل بقاءه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمتم حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمتم وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة فعل آخر تتبعها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلنا لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله كالأخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة وممنوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذورا وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعرية لا يشترطونها لصحة تكليف، ما لا يطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط

كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد
القدرة (الحادثة) (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز
(أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أى المسماة بالممكنة (شرط التكليف
مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهى عبارة عندهم)
أى عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أى آلات الفعل (وصحة الاسباب)
أى أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أى سليم الآلات وقد صحت
له الاسباب (فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى
سبحانه العادة) لا يستل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر
أهل السنة (من ذهب الى أن القدرة) المقابلة للممكنة أعنى
المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقته على
الفعل) وبالله التوفيق تم الجزء الاول

فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد
الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بانها علة وهذا الذى ذكره
القاضى على أصلهم فى انه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أى
التي أشار اليها أولاً شرط للتكليف متقدمة عليه وهى عبارة عندهم عن سلامة
الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بينا ذلك (قوله ومن مشايخنا من ذهب
الى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي
تتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى * قال الامام القونوى كثير من
أصحابنا يقولون ان قدرة البارئ جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر فى الوجود
والعدم جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها فى العدم فاما القدرة
الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من
شرطها وجود المخترع ليعمل بها فيكون كسبيله انتهى والله أعلم

فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
توضيح	٢
الركن الأول (معقود للكلام في ذات الله تعالى)	٩
الأصل الأول (العلم بوجوده)	١٦
الأصل الثاني (أنه تعالى قديم)	٢٢
الأصل الثالث (فى البقاء)	٢٤
الأصل الرابع (أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز)	٢٥
الأصل الخامس (أنه تعالى ليس بجسم)	٢٦
الأصل السادس (أنه تعالى ليس عرضاً)	٢٩
الأصل السابع (أنه تعالى ليس مختصاً بجهة)	٣٠
الأصل الثامن (أنه تعالى استوى على العرش)	٣١
الأصل التاسع (أنه تعالى مرئى بالإبصار فى دار القرار)	٣٧
الأصل العاشر (العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له)	٤٦
الركن الثانى (العلم بصفات الله تعالى) ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر - عالم - حى - مريد، وهذه الأصول الستة هى فى ترتيب حجة الإسلام الأربعة الأولى والثامن والتاسع فإنه عقد الأصل الأول للعلم بأنه تعالى قادر والثانى للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريداً وعقد الأصل الثامن لبيان أن الله علمه قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة.....	٦٢
الأصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة)	٧٠
الأصل السادس (أنه تعالى متكلم بكلام)	٧٤
الركن الثالث (العلم بأفعال الله تعالى)	٨٩
الأصل الأول (العلم بأنه تعالى لا خالق سواه)	٩٦
الأصل الثانى (الحركة مثلاً كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب)	١٠٥

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>